وجودُ اللهِ فِي فلسفةِ أنطوني فلو

دراسةٌ فلسفيَّة تحليليَّة

عبد الستَّار السَّعدي

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات أو أفكار يتبناها مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة وإن كانت تقع في دائرة اهتماماته وأولوياته..

مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة

الطبعة الأولى

١٤٤٠ هـ - ٢٠١٩م

بسم الله الرحمن الرحيم

من أهداف مركز عين :

مركز "عين" للدراسات الفكرية المعاصرة، يعنى بتفاعلات الواقع الإسلامي، ويحاول أن يؤصل للحلول والمقترحات تجاه مشكلات الإنسان المعاصر..

كما وينطلق من رؤية راسخة بقابلية الحضارة الإسلامية على قيادة الحياة وتقديم نموذج يتناسب مع احتياجات العصر من غير أن ينقطع عن أصوله ومنطلقاته وثوابته..

يسعى المركز ضمن برامج بحثية وهموم ثقافية ودورات لكتابة البحوث وتصديرها، لتعزيز الوعي الاجتماعي بقضايا الثقافة والأفكار ومناقشة مطاريح التخلف والتسيد لقيم غير أصيلة في المجتمع..

ليس من أهداف المركز أو مطاريحه الاعتناء بالتبشير الطائفي، ويؤمن أن ما يحدث اليوم هو طائفية سياسية تسعى لتجيير كل الدين والإنسان في أتون معركة مصالح دنيئة.. ولا نمانع من دراسات تنطلق من التسامح في التعايش والإيمان بمشتركات الإنسان دون إلغاء الآخر مع الاحتفاظ بالرصانة العلمية وشروطها..

كما يؤمن المركز أن الحلول الإسلامية تنطلق من جذورها المناسبة، ولهذا فهي تحاول التأسيس من منطلقات اسلامية خالصة، بعيداً عن كل التحيزات المحيطة..

الإهـــداءُ

إليكَ وحدَك... نقيَّاً خالِصاً

مقـــدّمة

تُعدُّ مسألةُ وجود الله في الفلسفةِ المسألةَ الأبرز والأهمَّ من بين مسائل البحث الفلسفي، لأنَّ الوجودَ هنا متعلّق بمفهوم ((الله)) بوصفِه الموجودَ الأسمى والخالقَ للكونِ وكلِّ ما فيه، وهذا المفهومُ من دون شكٍ لا يدانيهِ أهميَّةً أيُّ موضوعٍ فلسفي آخر، والسّببُ أجلى من أن يُحتجَّ له؛ إذ علّةُ كلِّ الموجوداتِ أهمُّ وأعلى قيمةً من جميع المعلولاتِ التي تتبعُ وجودَها، وتعريفاتُ مفهوم ((الله)) نفسها رغمَ تعدُّدها تشتركُ جميعُها في تبيينِ أنَّ مفهوم الله يدل على ما هو أهمٌّ وأسبق في وجوده من كل الموجودات. وحتّى الذين لا يؤمنونَ بوجود الله من الفلاسفةِ، قد تناولوا هذا المفهومَ بهذا المعنى كفرضيَّة، وإن انتهوا إلى نتائج لا تسلِّم بها. ومن شرفِ مفهوم ((الله)) وعظمتِه كانَ العلمُ المهتمُّ ببحثِ طبيعتِه ووجودِه أشرفَ العلوم. يقول أرسطو معبّراً عن أهميَّة العلم الإلهي "لا ينبغي الظنُّ بأنَّ هناك أيُّ علم ينال من التبجيل ما يناله هذا العلم" [(١)].

وصارَ عرفاً في الفلسفةِ أن يُعدَّ مفهومُ ((الله)) من حيثُ الوجودِ والأفعال، غايةً لكلِّ بحثٍ ميتافيزيقي، فالميتافيزيقا منذ بداياتِها انشغلت بدراسةِ هذا الموضوعِ، وكان النتاجُ الفلسفي القديم ولا سيما في الفلسفةِ اليونانيَّةِ ذا تأثيرٍ بالغ على مسارِ كلِّ المجالاتِ غير الفلسفيَّة من لاهوتٍ وعلومٍ، فلم يخلُ أيُّ مجالٍ منها في بحثِ مسألةِ وجود الله وطبيعتِه من أثرٍ فلسفي، وليسَ مُجحفاً القولُ إنَّ الفلسفةَ استأثرت بالحصّةِ الأكبر من مسألةِ

---

(١) أرسطو؛ ميتافيزيقا أرسطو، ضمن (مدخل إلى الميتافيزيقا)، ترجمة: إمام، عبد الفتاح إمام، نهضة مصر للطباعة والنشر، الإسكندرية-مصر، ط١، ٢٠٠٥، ص ٢٦١.

وجودِ الله، وكلُّ المجالات الأخرى انتفعت من تجربتِها الغنيَّة في تشعيبِ البحثِ الإلهي وتعميقِه.

وبعيداً عن الاشتغال الفلسفي واحتفائه بموضوعِ وجود الله، فإنَّ تاريخَ البشريَّة لم يكد يخلو من تعابيرَ عن شوقِ معظم البشر وتطلّعِهم بالتساؤلِ والبحثِ عن موجودٍ مقدّسٍ يشفي غليلَ الإنسانِ ويروي عطشَه الميتافيزيقي، فبقايا تراثِ البشريَّة خيرُ شاهدٍ على ذلك، والأمثلةُ أشهرُ من أن تُورد، فمن منَّا لم يسمع عن حضاراتٍ قديمةٍ ولا سيما التي في بلدانِنا؛ تركت لنا شواهدَ مخطوطة ومنحوتة تعبّرُ عن طقوسٍ عباديَّةٍ لشكل من أشكال الألوهية التي بالرغم من وجودِ معتقداتٍ بتعدُّدها، إلَّا أنَّها جميعاً يعلوها إله أعظم مسيطرٌ عليها، ويفوقُها من حيثيّاتٍ عديدة. ووصلَ الأمرُ من كثرةِ الشواهدِ الدالة على ارتباط الإنسانِ بالله أن ظهرَ اتّجاهٌ قوي يؤكّدُ فطريَّةَ معرفةِ الله، بمعنى أنَّ الإنسانَ يعرفُ اللهَ بلا تعلُّمٍ، ففكرةُ الله مغروسةٌ في نفوسِ الناس من قِبَل الله نفسه. وهذه الفكرة وإن دلَّت عليها بعضُ الدياناتِ ولا سيما الدينُ الإسلامي؛ إلَّا أنَّ أولئك الباحثين لم يستقوها من الدين، وإنَّما اعتمدوا البحثَ العلميَّ في التوصُّل إلى استنتاجهم القائل بفطريَّة معرفةِ الله، فهم يؤكّدون أنَّهم في بحثهم في الأقوام والقبائل البدائيَّة لم يتوصَّلوا إلى أيِّ مجتمعٍ قديم لم تسُد فيه عقيدةُ وجود الله [1].

ولا يقتصرُ بحثُ موضوعِ وجود الله، وما يرتبطُ به من مظاهرَ دينيَّةٍ على من يؤمنُ بوجودِ اللهِ أو يُرجِّحه، بل إنَّ موضوعَ وجودِ الله وما يرتبطُ به

(١) سيتّضح هذا المعنى جليّاً في التمهيد ص ٢٠.

دفعَ الاتجاهَ الإلحادي إلى محاولةِ وضعِ تفاسيرَ مظنونةٍ يُرادُ بها إثباتُ عرَضيَّة فكرة الألوهيَّة لدى الإنسان، فرجالٌ من أمثالِ ريتشارد دوكنز، حاولوا تبريرَ نشوءِ الدينِ والاهتمامِ بموضوع الله، الذي لم يخلُ مجتمعٌ إنساني من تمظهراتِه؛ ببيانِ أنَّه حاجةٌ لازمت النوعَ الإنساني فهي نتاجٌ عرَضي لمسيرةِ التطوّر [(١)].

وبعيداً عن البايولوجيا، اهتمَّ المشتغلون بالمجال النفسي بمسألة وجود الله ومتعلَّقاتِها، ورغم حداثةِ سنِّ الأبحاث النفسيَّة نجد كبارَ ممثّلي هذا المجال لم يشيحوا بوجوههم عن البحث في موضوع وجود الله وطبيعته، فهذا رائد علم النفس كارل يونج Karl.Jung (١٨٧٥-١٩٦١م) تناولَ هذه المسألةَ في المسيحيَّة [(٢)]، كذلك الحالُ في المجال الفيزيائي، فنجد الفيزيائي المعاصر آينشتين (١٨٧٩-١٩٥٥م) يولي اهتماماً كبيراً لمفهوم ((الله)) يتجلّى بتساؤلاتِه عن طبيعتِه ومقدار معرفتِه الهائلة [(٣)]. والحالُ نفسُه في الريّاضيَّات، فنجد مثلاً الرياضي الكبير بليز باسكال Pascal (١٦٢٣-

(١) ينظر: دوكنز، ريتشارد؛ وهم الإله، ترجمة: بسام، البغدادي، من دون دار نشر، ط١، ٢٠٠٩، ص ١٧٢-١٧٣.

(٢) جمعت كتابات يونج الدينيَّة عام ١٩٥٨م في كتاب هو ((السايكولوجيا والدين) Psychology and Religion وقد خصّص فيه كتاباً لدراسة موضوع الله بعنوان ((إجابة إلى عمل) Answer to Job. ينظر:

C.G. Jung; Answer to Job, Published withen; Psychology and Religion, translated by: R.F. Hull, Princeton University Press, New Jersey- USA, 2nd edition, 1979, p. 355.

(٣) يراجع توطئة الفصل الثالث عن طبيعة ((الله) من منظور آينشتاين.

١٦٦٢م) خيرَ ممّثلٍ للباحثينَ في الرياضيات في هذا الموضوع [(١)]. وغيرهم كثيرٌ من المشتغلين في مختلفِ مجالاتِ المعرفة، وما ذكرناه آنفاً من باب التمثيل فحسب. وكل تلك الاهتمامات أغنت موضوعَ وجود الله وزادته سعةً وعمقاً.

وممَّا لا شكَّ فيه، إنَّ موقفَ الإنسانِ من مسألة وجود الله لا يعدو أحدَ شكلين؛ إمَّا الإيمان بوجوده، وإمَّا عدمُ الإيمان. وهذا الأخير له أشكالٌ ثلاثة هي الإنكارُ أو التشكيك أو الحيادُ وتعليق الحكم. وكلٌ من هذه المواقفِ تتشعَّب تحت مسمّياتٍ عديدة ابتدَعها الباحثونَ في هذا الشأن، حتّى بلغَ موضوعُ وجود الله مستوى من التعقيد والسَّعةِ يؤهّلُه لأن يكونَ مجالاً معرفيَّاً مستقلّاً بذاته، لكنَّه رغمَ هذا مرتبطٌ بمختلفِ المجالاتِ المعرفيَّة الأخرى، الأمر الذي جعلَ الباحثَ أو حتّى المتطلّعَ غير المختصِّ إذا ما أرادَ الإلمامَ بهذا المجال مضطراً إلى الإبحار في متنوَّع مجالاتِ المعرفة العلميَّة والأدبيَّة. وإذا ما انتقلنا إلى مسألة حجج وجود الله، خصوصاً في الحقبةِ المعاصرة، فسنجد أنَّ كلاً من الحجج على وجود الله والاعتراضات عليها، مصطبغةً بآخر مستجدات أبحاثِ الطبيعةِ بمختلفِ مجالاتِها. وهذا ما يُفسّرُ كثرةَ الأبحاثِ التي نشهدُها في الحقبة المعاصِرة في موضوع وجود الله، التي تتصدَّرُ قوائمَ الكتب الأكثر مبيعاً، مع أنَّ كُتَّابَها ليسوا مختصّين في اللّاهوتِ أو الفلسفة، وحتّى الذين لم يبذلوا كبيرَ اهتمامٍ في الكتابةِ عن موضوعِ الإلهِ نجدُهم ومن حيث لا يشعرون قد استُثمرت

(١) تضمَّنت هذه الدراسة مبحثاً كاملاً عن إسهامٍ لباسكال هو ((رهان باسكال) وهو المبحث الأول من الفصل الأول.

أفكارُهم ووُظّفت في تطوير البحثينِ الفلسفي والديني؛ خذ على سبيل المثالِ الصياغاتِ الحديثة لحججِ التصميم التي اكتست بحلّة الكشوفاتِ العلميّة المعاصرة، فبدلاً من أن يكونَ الاحتجاجُ على وجود الله بالنمطِ التقليدي للدقَّة في الكونِ ومظاهرِه مثلما عهدناه قديماً؛ فقد أصبحت تلك الصيغُ تتحدَّث بمصطلحاتٍ علميَّة حديثة من قبيل التعقيد الجيني، و نظريَّة الانفجار الكبير وما شابه هذين. بل بدأ بعضُ المشتغلينَ في مجالِ وجود الله بمحاولاتٍ لإحياءِ ما اندثرَ وتُركَ من حججٍ على وجودِ الله كالحجَّة الأنطولوجيَّة، التي وُجّهت إليها أقوى الانتقاداتِ، فنجدُها اليومَ عادت بصيغٍ يُراد بها أن تحظى بالمقبوليَّة المنطقيَّة بفضل تأكيدِ إمكانِها المنطقي. وقد تمَّ هذا بجهود بعض علماءِ المنطق والريّاضيّاتِ ممَّا أثمرَ صيغاً جديدةً لها تحظى باهتمام كبير لدى كلٍ من الملاحدةِ والمؤمنين من المشتغلين في دراسةِ هذا المجال.

ما نريدُ قولَه في هذه المقدّمة، هو إنَّ موضوعَ وجودِ الله فضلاً عن كلِّ ما ذُكِرَ آنفاً، يتميَّز بميزةٍ لا تتوفّرُ في مواضيعَ أخرى، وهي ميزةُ الارتباط بالمصير. ولا نريد هنا تصعيبَ فكرةِ المصير وإيرادَ ما يرتبطُ بهذه الفكرة من تعقيداتٍ بحثيَّة، فببساطةٍ نعني بها، إنَّ الواحدَ منَّا منذ ظهور بواكير الوعي لديه عرفَ مفاهيمَ من قبيل الحياةِ الأخرى، الحساب، الثواب والعقاب الأخرويين، الرعاية الإلهية، وما شابهَ هذه المفاهيم ذاتِ الارتباط المباشر بوجودِ الإنسان. هذه الأمور تدفعُ الإنسانَ لا أقولُ كلَّ إنسانٍ بل على الأقلِّ من يتمتّعون منهم بميلٍ نحو التأمل الميتافيزيقي، إلى الاهتمام بمسألة وجود الله. فهذا هو ما يدفع الباحثينَ في مختلفِ مجالاتِ المعرفة

لأن يربطوا مجالَ معرفتهم ببحثِ مسألةِ وجود الله. فكأنَّ أحدَهم يتساءلُ هل فعلاً اللهُ موجود؟، هل هو يرعانا أم لا يبالي بنا؟ ألا تعارضُ مظاهرُ الشر التي نشهدُها في حياتِنا عنايةَ الربِّ أو تدلنا على عدم وجوده؟. هذه التساؤلاتُ وأمثالُها تحركهم وتُحرِّكُنا نحو البحثِ في تلك المسألة، يُضافُ إلى هذا دافعٌ أخلاقي، إذ إنَّ وجودَ خالقٍ ومنعِم وراعٍ لنا يستدعي منَّا شكراً وامتناناً يتمثَّل بالبحثِ والتقصّي عنه ثمَّ التقرُّبَ منه. وفي هذا المعنى يقول ((فلو)) معبّراً عن اهتمامهِ الطويل بالبحثِ في موضوع وجودِ الله والدين "إنَّ سببَ اهتمامي المطوَّل بالدين لم يكن شيئاً سوى اهتمامٍ عقلاني وأخلاقي أو ببساطةٍ فضولي. فهو عقلاني، لأنَّه إن كان يوجد إله أو آلهة يتدخّلون في شؤونِ البشر، فسيكونُ من التهوّر الجنوني عدمُ محاولة -بأقصى ما يمكن- ملازمة الجانب الذي يرتضيه أو يرتضونه. وقلت إنَّ اهتماميَ كان أخلاقيّاً، لأنني يجب أن أكونَ سعيداً بالعثور على ما أسماه ماثيو آرنولد Matthew Arnold (*) (١٨٢٨-١٨٨٨م) ذاتَ مرَّة ((الأبديّةُ ليست لأنفسنا إنَّها

---

*) ماثيو آرنولد Matthew Arnold شاعر وناقد ومصلح إجتماعي إنجليزي. كان أستاذاً للشعر في أكسفورد، أظهر اهتماماً بعلاقة الأدب بالدين ويرى أنَّ للدين يمثل عنصراً تربوياً مهماً في المجتمع، وأنه يختلف عن دراسة المسائل العلمية البحتة من حيث توجهه بطريقة خفية إلى أعماق الذات البشريّة بما فيها من مشاعر وأحاسيس. ويرى أيضاً أنَّ الفقر الحضاري سببه الإنقساماتُ الدينيّة في صلب الدين الواحد. ويرى أنَّ للدين قوةً أكبر مما يتخيل المرء، في توحيد النظرة الإنسانية في المجتمع الواحد. وفي إنقاذ المجتمع من عواقب الإختلافات في تفسير الشريعة، والدين في نظره يعبر عن شعور لا يحيد عن التسامي الأخلاقي. من أعماله ((الأدب والعقيدة)) و ((الله والإنجيل)) و ((مقالات أخيرة حول الكنيسة والإنجيل). ينظر:

من أجل الخير)). وقلت إنَّ اهتمامي فضولي، لأنَّ أيَّ شخص ذي عقليّة علميّة بالضرورة يريد أن يستكشف أيَّ شيء ممكن أن يُعرف عن تلك المسائل" [1].

يمكنُ القولُ إنَّ ما جعلَنا إلى دراسة مسألةِ وجود الله لا يختلفُ عمَّا ذُكر آنفاً، فبعدَ الدراسةِ الفلسفيَّة والإطّلاع على مسألة وجودِ الله، واكتشاف أنَّ وجودَ الله الذي طالما عَدَّه بديهةً لا تتطلب أيَّ تشكيك، ليست محلَّ وفاقٍ وقبول بين المختصّين والباحثين في هذا الشأن، بل يوجدُ موقفٌ لا يُقرُّ بالتسليم بها ويحظى بقوّةٍ ورصانةٍ في البنيةِ الحجاجيِّة، فهو كنظيره الإيماني يوظّف نتاجاتِ العلوم المعاصرة في التشكيك بوجود الله ودحض حججه. ومثلُ هذه الأمور تزرع الشّكَّ في النفوس، الأمر الذي يدعو إلى مطالعاتٍ وتحرٍ عن مجرياتِ واقع هذه المسألة، وهذا ما عرَّفَنا بالفيلسوف أنطوني ((فلو)) الذي يجسِّدُ حالةَ الصِّراع الفكري والنفسي حولَ مسألة وجود الله بأعظمِ تجلّياتِها في هذه الحقبة المعاصِرة، فهو منذ بداياتِه اعتنقَ الإلحاد، وتعمَّقَ في بحثِ مسألةِ وجودِ الله بغيةَ التأكُّد من سلامةِ موقِفِه منها، وظلَّ منظّراً في الإلحاد لأكثرَ من نصفِ قرنٍ من الزمان، ليفاجِئ كلَّ من يعرفونَه بالتحوُّل إلى الإيمان بالله في الثانيةِ والثمانين من عمره.

وبعدَ أن تبيَّن لنا أنَّ تحوّلَ ((فلو)) ليس من قبيل الخوف من الموتِ،

الحيدري، إحسان؛ فلسفة الدين في الفكر الغربي، دار الرافدين، بغداد-العراق، ط١، ٢٠١٣، ص ٣٥.

(١) Flew, Antony; There is A God, Harper Collins, London-UK, 1st edition, 2007, p. 29.

وإنَّما كان تحوّلاً فكريَّاً معتمداً على فلسفةٍ قائمةٍ على أسسٍ هي آراء مبنيَّة على نتائجِ البحث العلمي المعاصر؛ أقولُ بعد أن تبيَّن لنا ذلك قرَّرنا دراسةَ فلسفتِه في وجود الله، ومن خلالها وقفنا على أسسِ المواقف الإيمانيَّة والإلحاديَّة التي تستندُ إلى العلمِ والفلسفة على السَّواء، فقد أبانَ ((فلو)) عن أسبابِ إلحاده وأسبابِ إيمانه المتأخّر، بنحوٍ يمكنُ إسقاطُه على كلِّ إنسان مهما اختلفت مشاربُه وتنوَّعت ثقافتُه. إذن فأهميّةُ ((فلو)) تعود إلى معاصرتِه فقد توفي عام ٢٠١٠م، كذلك تعودُ أهميَّتُه إلى تعمّقهِ في مسألة وجود الله ومروره بمرحلتي الإلحاد والإيمان، وفي كلتا المرحلتين كان ((فلو)) مبرَّزاً في مجال البحث في مسألة وجود الله، فقد أُستُشهدَ بأفكاره في فترة الإلحاد بالأخص، من قِبَل فلاسفةٍ ولاهوتيين مشهورين في مجالهم؛ فضلاً عن حضور إسهاماتِه الأصيلة في الموسوعات الفلسفيَّة، فعلى سبيل المثال؛ نجد ((فلو)) حاضراً في دليل أكسفورد للفلسفة، بأُطروحته ((افتراض الإلحاد)) Presumption of Atheism [(١)] التي جادلَ فيها بأنَّ الموقفَ الطبيعي للإنسان هو الإلحاد وليس الإيمان، رافضاً بهذه النظريَّةِ ما ينادي به أغلبُ المؤمنين بما يُعرف بفطريَّة معرفة الله في النفوس. وسيتّضح هذا جليَّاً في مضامين البحث.

قُدِّم أنطوني ((فلو)) إلى قرّاء العربيَّة إما بنحوٍ موجز؛ عن طريق ذكر توجّههِ الإلحادي، وإمَّا عن طريق عرضِ رأيهِ في طبيعة اللغة الدينيَّة، وإمَّا بتقديم ترجمةٍ موجزة لكتاب ((فلو)) الأخير There is A God ((يوجد

(١) هودرتش، تد؛ دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب، الحصادي، ج١، المكتب الوطني للبحث والتطوير، طرابلس-ليبيا، من دون طبعة، ٢٠٠٣، ص ٩٣.

إله)). فبالنسبة إلى الأول فهذا ما قدَّمه الدكتور رمسيس شحاتة في كتابه ((ملحدون محدثون ومعاصرون)) الذي صدرَ عام (١٩٩٨م)، فقد ذكر ((فلو)) بوصفه ملحداً معاصراً، مع التعريف به بلمحةٍ بسيطة لم تتجاوز صفحةً واحدةً. وبالنسبةِ إلى الثاني؛ فقد قامَ ثلاثةٌ من الباحثين المختصّين في فلسفة الدين وهم كلٌ من الدكتور عادل ضاهر في كتابه ((الفلسفة والمسألة الدينيَّة)) والدكتور أديب صعب في كتابه ((المقدمة في فلسفة الدين))، والدكتور إحسان الحيدري في كتابه ((فلسفة الدين في الفكر الغربي))، بتضمين رأي لـ((فلو)) حولَ طبيعة اللغة الدينيَّة، يؤكِّد فيها أنَّ القضايا الدينيَّة التي تتعلق بالله وصفاته ليست خاليةً من المعنى مثلما يذهب أصحابُ الوضعيَّة المنطقيَّة، وإنما لها معنى يتمثّل في استعمالاتها المختلفة في اللغة والحياة من قبل الناس، فصحيحٌ أنَّها لا مداليلَ تجريبية لها في الواقع، إلا أنَّه يترتّب عليها نتائج عملية من خلال تضمّن تلك القضايا الحديثَ عن علاقة الله بالعالم، فالمؤمن يعتقد أنَّ اللهَ خالق العالم، ومن دون الله لا يوجد شيء فتكون حينها القضية ((الله موجود)) لها معنى عنده من حيث توقّف وجود كل شيءٍ على صدقها [(١)]. والأخير هو ما قام به الدكتور عمرو شريف في كتابِه ((رحلة عقل)) الذي صدر عام (٢٠١١م)، هذا الكتاب تكوَّن من قسمين القسم الأول خُصِّصَ لعرضِ ما جاءَ في كتابِ ((فلو)) الأخير There is A God ((يوجد إله))، والقسمُ الآخر يطرحُ فيه الكاتبُ أفكاراً عن الفكر الديني البرهان الكوني والإيمان والبيولوجيا وغير

(١) ينظر: الحيدري، إحسان؛ فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص ١٠٣-١٠٤.

ذلك. وما تضَّمَنه كتابُ رحلةِ عقل -فضلاً عن بعض الأخطاء المخلَّةِ في المعنى في الترجمة -شيئاً من الترجمةِ لما جاءَ في كتاب ((فلو)) وشيئاً من التأويل، فجاءَ كتابُ الدكتور بصورةٍ محيّرة لا يمكنُ معها عدُّه ترجمةً ولا دراسة.

وبحسبِ علمنا فإنَّ ((فلو)) لم يُقدَّم بدراسةٍ أكاديميَّة على الأقلِّ بالنسبةِ لموضوعِ وجودِ الله في فلسفتِه بكلا شطريها الإلحادي أو الإيماني. كذلك فإنَّه لم يُترجم من أعمالِ ((فلو)) إلى العربيَّةِ سوى كتابه الأخير الذي صدر عام ٢٠٠٧ There is A God ((يوجد إله))، الذي تُرجمَ عام (٢٠١٥م) من قِبَل الدكتور صلاح الفضلي. ولم نكن على علمٍ بوجود هذه الترجمة، فحملَ على عاتِقِه مهمَّة قراءةِ هذا الكتابِ إلى جنبِ الكتب السبعةِ الأخرى لـ((فلو)) في مرحلةِ الإلحاد، وعندما إكتملت قراءةُ الفصل السابع من ذلك الكتاب عرفنا بوجودِ تلك الترجمة، وعند مطالعتها تبيَّنَ أنَّها ترجمةٌ جيّدة رغم تضمُّنها أخطاءَ قليلةً، ويبدو أنَّ هذا سببُه أنَّ المترجمَ أكملَ ترجمتَه في عشرة أيَّامٍ كما يؤكّد في مقدّمتِه.

من أبرز الصعوباتِ التي واجهناها في إعداد هذا الكتاب هي صعوبةُ الحصول على كتبِ ((فلو)). إذ استغرق وصولُها إلينا من الولاياتِ المتّحدة الأمريكيَّة، أكثرَ من شهرين، أمَّا الصعوبةُ الأخرى فهي صعوبةُ المضمون. فـ((فلو)) من نوعِ الكتَّاب الذين لا يمتلكونَ أسلوباً واضحاً وسلساً في التعبير، عكسَ كتابات فلاسفةٍ آخرين من أمثال برتراند رسل، وديفيد هيوم، وجون لوك. فأسلوبه كما خبرناه أسلوبٌ جاف فيه كثيرٌ من الإحالاتِ إلى مواضعَ أخرى من كتاباتِه، كما أنَّه يعمدُ إلى استعمال أمثلةٍ

مـن مقـاطعَ أدبيَّـةٍ وردت فـي قصـصٍ وأشـعار وأفـلامٍ وحتّـى أفـلام رسـومٍ متحرِّكة. هذه الأمورُ تتطلَّبُ تركيـزاً شـديداً ومتابعـةً لأعمالـه حتّـى يتسنَّى للقارئ معرفةُ ما يريدُ قولَه.

ينقسم هذا الكتاب إلى تمهيدٍ وثلاثة فصول وخاتمة. متَّبعين فيه ترتيباً يجعل من الدراسةِ مرتّبةً منطقيًّاً، بنحوٍ يجعل القـارئَ يفهـم موقـفَ ((فلـو)) من حججِ وجـود الله، ثـمَ موقفَـه مـن حجّـةِ التصـميم، وصـولاً إلـى مرحلـةِ الإيمان الذي حصل بسبب حجَّةِ التصميم. وبعدَ تحوُّله للإيمان يأتي البحثُ عن طبيعة الإله الذي آمن به ((فلو)).

تضَـمَّن التمهيـدُ تعريفـاً بمفـاهيم الإلحـاد، الربوبيّـة، اللاأدريَّـة. هـذه المفاهيم ترسمُ ملامحَ هذه الدراسةِ، وبواسـطتها يمكـنُ فهـمُ طبيعـةِ اعتقـاد ((فلو)) في مرحلتَي الإلحاد والإيمان. أمَّـا الفصـلُ الأول فقـد حمـل عنـوان ((موقف فلو من الحجج غير المباشرة على وجود الله))، وقـد تضـمّن ثلاثـةَ مباحث. المبحـث الأول حمـل عنـوان ((رهـانُ باسـكال)) درسـنا فيـه معنـى الرهان وجذوره التاريخيَّـة، ونقـد ((فلـو)) لـه، مع ملاحظـاتٍ ختاميّـة علـى الرِهان. أمَّا المبحثُ الثاني فقد جاء بعنوان ((الحجة الأخلاقيّة عند إيمانويـل كانط)) تناولنا فيه معنى الحجّة الأخلاقيّة وأنواعها، كذلك نقد ((فلـو)) لهـا. أمَّـا المبحـث الثالـث فكـان بعنـوان ((حجّـةُ معنـى الحيـاة عنـد تولسـتوي)) أوضـحنا فيـه ماهيَّـةَ حجّـة تولسـتوي علـى وجـود الله، ودرسـنا فيـه موقـفَ ((فلو)) النقدي منها.

أمَّا الفصل الثاني ((موقف فلو من الحجج المباشرة علـى وجـود الله))، فقد تضمَّنَ دراسةً لآراءِ ((فلو)) فـي الحجـجِ الرئيسـةِ علـى وجـود الله التـي

أطلقنا عليها اسم الحجج المباشرة، بلحاظِ أنَّها يُحتجُّ بها على وجود الله بطريقةٍ مباشرة. وهذه الحججُ هي الحجَّةُ الأنطولوجيَّة، والحجَّةُ الكوزمولوجيَّة، وحجَّةُ التصميم. وهذا التقسيمُ الذي انتهجَه ((فلو)) موافقٌ لرؤيةِ كانط التي أرجعَ استناداً إليها كلَّ حججِ وجود الله إلى هذه الحججِ الثلاث. وقد تضّمن هذا الفصل ثلاثةَ مباحث، المبحث الأول حمل عنوان ((الحجَّة الأنطولوجيَّة)) احتوى على بيان المقصود بالحجّة هذه، كذلك المواقفَ الفلسفيَّة التي اتفق معها أو عارضَها ((فلو)) من هذه الحجَّة، كذلك احتوى على نقدٍ لموقفِ ((فلو)) منها. وبالنسبة إلى المبحث الثاني فجاء بعنوان ((الحجَّةُ الكوزمولوجيَّة)) تضمَّنَ بيانَ معنى الحجَّة، ودراسةَ معيار ((فلو)) الذي يقترحهُ للتمييز بين الحجّة الكوزمولوجيَّة وغير الكوزمولوجيَّة، ثمَّ ينتهي بمناقشةِ نقدِ ((فلو)) لهذه الحجّة. أمَّا المبحثُ الثالث فقد حمل عنوان ((حجَّة التّصميم)) وتضمَّن التعريف بالحجّة وأنواعِها، ثمَّ دراسة موقفِ ((فلو)) منها في بدايةِ مسيرتِه الإلحاديَّة، بعدَها دراسةُ موقِفه منها بعد تحوّله إلى الإيمان.

أمَّا الفصلُ الثالث فقد جاء بعنوان ((موقف فلو من طبيعة الله)). وقد تضمَّن مبحثينِ الأول جاء بعنوان ((لاماديَّةُ الله)). وقد تضَّمن معنى اللاماديَّة، وتضمَّن كذلك دراسة موقف ((فلو)) من فكرةِ اللاماديَّة. أمَّا المبحثُ الثاني فهو بعنوان ((مشكلةُ الشّر)) وقد تعرَّضنا فيه لبيانِ مفهوم مشكلةَ الشّر، ومشكلة تعارض وجود المعاناة والألم مع خيريَّة الله وقدرتِه الكليَّتين. كذلك تضمّنَ المبحثُ تناولاً لدفاع الإرادة الحرَّة الذي قدَّمه ((آلفن بلانتينجا))، وموقف ((فلو)) منه.

وجاء في الخاتمة جملةُ نتائج هي حصيلة ما جاء في البحث، كما تضمنت تقييماً يعكس وجهة نظرنا لمواقف ((فلو)) من حجج وجود الله.

وقد اتبعنا في إعداد هذه الدراسة المنهجَ التحليلي القائم على خطوات إيضاح المفاهيم، والتأكد من اتساقها المنطقي، ثمَّ تأصيلها فلسفياً بإرجاعها إلى أصولها لدى الفلاسفة السابقين، ثمَّ نقارنها مع آراءٍ فلسفية أخرى، ثمّ تأتي مرحلةُ النقد، وأخيراً نُوردُ موقفنا إن وُجد.

ختاماً أودُّ أن أشيرَ إلى ثلاثة أمور، الأول هو إنَّ بعض الباحثين اقترح أن يُضاف إلى العنوان كلمةُ ((وطبيعته)) باعتبار أنَّ الفصل الثالث عُقد للبحث في طبيعة الله على وفق تصور ((فلو)). لكنّي أرى أنَّ البحث في وجود الله متوقّفٌ على البحث في وجوده. فمفهوم ((الله)) نفسُه متضمن لتصورٍ إجمالي عن طبيعته كموجود أعلى أو ما شابه هذا، فلا داعي لإضافة الطبيعة إلى العنوان. والأمرُ الثاني هو ضرورةُ تقديمي الشكرَ والعرفانَ إلى أستاذي الدكتور منذر جلوب الذي أشرفَ عليَّ في إعدادِ هذه الدراسة، فلولا تدقيقُه المستمر ومناقشتُه لما فيها وتصحيحه لها، لما تمَّ إعدادُها بالصورةِ التي عليه الآن. كما أشكرُ كلَّ من ساعدني ودعمني. أمَّا الأمرُ الثالث فيرتبطُ جوهريَّاً بهذا العمل، وهو إنَّ العملَ البشري لا يمكنُ أن يتمَّ بصورةٍ متقنةٍ مهما حرص صاحبُه، فرغمَ بذلي جهداً بحسب ما سمحت به طاقتي وظروفُ حياتي، إلَّا أنَّ الكمالَ مستحيل، لطبيعةِ الإنسانِ الناقصة. فما يوجدُ من نقصٍ أو قصورٍ في هذا البحث يحملني على الاعتذار من القارئ مسبقاً عن وجوده.

تمهيد

قبل الدخول في الدراسة، لابدَّ من بيان أربعة أمورٍ تعريفيَّة، الأمرُ الأول هو إيضاحُ مفاهيم الإلحاد، اللاأدريَّة والربوبيَّة. والثاني إيضاح المقصود بمفهوم ((الله)) وكيفيَّة التعاطي الفلسفي مع هذا المفهوم. أمَّا الثالثُ فهو تبيانُ المقصود بمفهوم ((الوجود))، والأمر الرابع والأخير، فهو تعريفٌ بالفيلسوف أنطوني فلو.

أولاً: إيضاحُ مفاهيم

ما نريد قولَه هنا؛ إنَّه توجدُ مفاهيم لابدَّ من توضيحها كمدخلٍ لفهمِ ما في هذه الدراسة. فـ((فلو)) كان ملحداً –كما يقول هو عن نفسه–في معظمِ مسيرتِه الفلسفيَّة، وعندما وجدَ دليلاً على وجود الله، صار مؤمناً ربوبيَّاً، فما المقصودُ بالإلحاد والربوبيَّة؟، إنَّ الإجابةَ عن هذا السؤال تتطلَّب تعريفاً بهذين المصطلحين إضافةً إلى مفهوم اللاأدريَّة ذي الارتباط الوثيق بالإلحاد.

أ: الإلحاد

١. معنى الإلحاد في اللغة

أصلُ الإلحاد في اللغة المَيلُ والعدولُ عن الشيء. يُقال: الرجلُ يلتحِدُ الى شيءٍ أي يميلُ ويلتجئ اليه [١]. ويأتي بمعانٍ عديدةٍ هي الجدال والمراء والشّرك بالله والظُلم، والاحتكار، وترك القصد في

(١) الفراهيدي، الخليل بن أحمد؛ كتاب العين، تحقيق: مهدي، المخزومي، وإبراهيم، السامرائي، ج٣، دار ومكتبة الهلال، من دون طبعة، من دون تاريخ، ص١٨٢، باب لحد.

الحرم (حرم مكّة) عن المأمور به [1].

ويظهر أنَّ الجامعَ بين هذه المعاني هو الميلُ عمّا هو مقرّرٌ لدى فئةٍ ما. وإذا قبلنا هذا الفهم فإنَّ مشكلةً تبرزُ في مفهومي ((الجدال والمراء)) إذ إطلاقُ الإلحاد على مطلق الجدال والمراء يجعلُ من الإلحاد معنى واسعاً جداً، فكلُّ من يُجادلُ في أي مجال وفي أي موضوعٍ هو ملحد. بل إنَّ تخصيصَ الجدال والمراء في مجال الدين بوصفه إلحاداً يجعلُ أكثرَ الباحثين في العلوم الدينيّة ملاحدةً، فالجدلُ مكوِّنٌ لا غنى عنه في المذاهب والفرق الدينيّة، الّا اللهمّ إن كان المقصودُ من الميل هو الميل عن الثابتِ في الدين الذي يبلغُ من الوضوح ما يجعل جميعَ المختصّين والباحثين فيه في اتّفاقٍ تامٍ عليه، بحيثُ لا يشذُّ منهم أحد، كما هو الحالُ في التوحيد والنبوّة مثلاً، فيكون من يُنقِصهما من الدين، أو يُقدّم فهماً مغايراً لما أُتُّفِقَ عليه فيهما ملحداً. ولعلّ الخليلَ الفراهيديّ منتبهٌ الى هذه المسألة؛ فهو لم يذكر في كلامِه عن الإلحاد أنَّه يُطلق على الجدال والمراء

(١) الفيروزآبادي؛ القاموس المحيط، ج١، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة-مصر، من دون طبعة ،١٩٧٨، ص٣٣٢، باب لحدَ. و: الزبيدي؛ محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس، تحقيق: عبد الستار أحمد، فراج، المجلد التاسع، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، من دون طبعة، ١٩٧١، ص١٣٥، باب لحد.

كما فعل ابنُ منظورَ والفيروزآبادي، والمرتضى الزَّبيدي [1].

اذن يمكن تعريف الملحدِ في مجال الدين لغةً بأنّه "العادِلُ عن الحق المُدخلُ فيه ما ليس فيه. فيُقالُ قد ألحَدَ في الدين ولَحدَ أي حادَ عنه" [2]. والعدول والمحيدُ يكون –على وفق هذا التقرير–على نحوين؛ عدول عن الدين كلّهِ، وعدولٌ عن بعضهِ. وبالمعنى الأول ينطبقُ مفهوم الإلحاد على المنكرِ لوجود الله أيضاً، خلافاً للمعنى الآخر، لكنَّ معجماً حديثاً وهو ((المعجم الوسيط)) يحصرُ معنى الإلحاد بالمنكر لوجودِ الله فقط [3]، ولعلَّه متأثرٌ بالتوجّه الفلسفي المعاصر الذي يحصر الإلحاد بخصوص الانكار لوجود الله فقط، وسيّتضحُ هذا المعنى تباعاً.

٢. الإلحاد اصطلاحاً

إنَّ مفهومَ الإلحاد في الاصطلاح الفلسفي مفهومٌ إشكالي، إذ يوجدُ ثلاثةُ توجّهاتٍ لفهمِ معنى الإلحاد في الاصطلاح الفلسفي:

_ **التوجُّه الأول**: يؤكّد أنَّ الإلحادَ هو كلُّ توجّهٍ يخالفُ تصوُّراً معيَّناً لله وكيفيّةِ وجوده وصفاتهِ، وطريقةِ تدخّلهِ في العالم أو في أمور الناس، وما

(١) ينظر: الفيروزآبادي؛ القاموس المحيط، ج١، ص١٨٢-١٨٣، باب لحد. وأيضاً: ابن منظور؛ لسان العرب، المجلد الثالث، دار صادر، بيروت-لبنان، ط١، من دون تاريخ، ص ٣٨٨، باب لحد. كذلك: الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني؛ تاج العروس، ١٨٢، باب لحد.

(٢) ابن منظور؛ لسان العرب، المجلد الثالث، ص ٣٨٨-٣٨٩، باب لحد.

(٣) سيد أحمد، ناصر وآخرون؛ المعجم الوسيط، دار احياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٨، ص ٤٧١.

شابه هذه الأمور، ممّا يجعل المخالفَ لأحدِ هذه الأمور يُرمى بصفة الإلحاد من قبل اتباعِ ذلك التصوّر [1].

وعلى هذا الفهم؛ فإنَّ كلّاً من الربوبيينَ [2]، وأتباع الدياناتِ المؤلّهة، وأتباع الفرقِ والمذاهبِ التي لها تصوّراتٌ تميّزها عن نظيراتِها من الأديان والمذاهب الأخرى واللاأدريَّ؛ كلٌّ هؤلاء يمكنُ أن ينطبقَ عليهم وصفُ الإلحاد، حتى وإن كانَ كلٌّ منهم -عدا اللاأدريَّة- يتفقون على وجودِ الله. فمن يتبنَّى فهماً خاصّاً للإله يُمكنُ أن يُطلَقَ عليه وصفُ ملحدٍ من قِبَل آخر يخالفُه في الفهم. وما يُؤكِّد هذا المعنى أنَّ المسلمينَ والمسيحيين أُطلق عليهم وصفُ ((ملحدين)) لمجرّد أنّهم اتّبعوا فهماً لله ولبعضِ أمور الدين، يُخالفُ المتعارَفَ عليه في مجتمعاتهم [3]، وفي مقابل هذا فإنَّ من مفكّري أتباعِ الدياناتِ الإبراهيميَّة من يعدُّ من يعتقد بوجود الله لكنَّه لا يؤمنُ بنبوَّةِ صاحبِ الرسالةِ ملحداً، وممّن سارَ بهذا التوجّهِ الدكتور عبد الرحمن بدوي، فهو يَعدُّ من ينكرُ النبوّةَ ملحداً، فقد كتبَ يقول "إنَّ الإلحادَ العربي يتَّجه إلى إنكار النبوَّاتِ، في حين إلحادُ الحضاراتِ يتّجه إلى الله" [4].

(١) ينظر: لالاند، أندريه؛ موسوعة لالاند الفلسفيّة، ترجمة: خليل، أحمد خليل، ج١، منشورات عويدات، بيروت-لبنان، ط ٢، ٢٠٠١، ص ١٠٧-١٠٨. و: وهبة، مراد؛ المعجم الفلسفي، المجلد الثاني، دار قباء الحديثة، القاهرة-مصر، ط٥، ٢٠٠٧، ص ٢٠.

(٢) سيأتي معنى الربوبيّة في ص ١٥.

(٣) آرمسترونغ، كارين؛ الله لماذا؟، ترجمة: فاطمة، نصر وهبة محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-مصر، ط١، ٢٠١٠، ص ١٨.

(٤) بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ط٢، ١٩٨٠، ص ٨.

ومن جرّاء هذا الفهم وُصِفَ بعضُ المفكّرين من قِبَل أتباعِ الدياناتِ السماويَّةِ منها وغيرِ السّماويَّة بالإلحاد، فعلى سبيل المثال نذكر الفيلسوف اليوناني أنكساغوراس حوالي (٥٠٠-٤٢٣ ق.م) الذي رُمي بتهمةِ الإلحاد لمعارضتِه الرؤيةَ السائدة المؤلِّهة لكلّ ما هو سماوي، حينَ قالَ بأنَّ الشمسَ والقمرَ مجرَّدُ جرمينِ سماويين [1]. كذلك عانى كثيرٌ من المفكّرين من التهمة نفسها، ودفعوا ثمناً باهضاً بسببها، لمجرَّد أنَّهم قدَّموا فهماً لقضيَّةٍ مرتبطةٍ بالألوهيَّة، لا يتفقُ مع ما ترتضيهِ مؤسّسةٌ دينيّةٌ ما، أو يختلف مع ما هو سائدٌ في المجتمعِ الذي يعيشون فيه [2].

_**التوجُّهُ الثاني** يحصرُ معنى الإلحادِ في خصوصِ نفي وجودِ الله تبَعاً لرؤيةٍ معاصرةٍ يُمثّلها بعضُ الفلاسفةِ وعلى رأسهم الفيلسوفُ الأمريكي المعاصر ((آلفن بلانتينجا))، الذي يُعرِّف الإلحاد بأنَّه "الاعتقادُ بأنَّه لا وجود لشيءٍ مثلَ إلهِ الأديانِ الإبراهيميَّة" [3]، أو إنكار وجود الله بكلِّ تصوّراتِه [4]. كذلك يُعرِّف ((دليل أكسفورد للفلسفة)) الإلحاديّة بأنَّها "تعليمٌ يُقرُّ عدمَ وجود الله" [5].

(١) ينظر: كرم، يوسف؛ تاريخ الفلسفة اليونانيّة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة-مصر، ط١، ١٩٣٦، ص ٥٣.

(٢) لالاند، أندريه؛ موسوعة لالاند الفلسفيّة، ج١، ص١٠٧.

(٣) بلانتينجا، آلفن؛ هل الإلحاد لا عقلاني: حوار مع جاري جتنج، ترجمة وتعليق: عبد الله، الشهري، مركز براهين لدراسة الالحاد ومعالجة النوازل العقديّة، لندن-المملكة المتحدة، ط١، ٢٠١٥، ص١.

(٤) لالاند، أندريه؛ موسوعة لالاند الفلسفيّة، ج١، ص ١٠٧.

(٥) هودرتش، تد؛ دليل أكسفورد للفلسفة، ص٩٠.

وبهـذا المعنـى فـلا يُعـدُّ مـن يـؤمنُ بوجـودِ الله ملحـداً، وإن لـم يُقـرَّ بمـا تقـرّرُه الأديـانُ مـن صـفاتٍ لله ككليَّـة الخيـر، أو أفعـالٍ كالبعـثِ والحساب [1].

_**التوجّــه الثالــث** يضـيفُ نوعـاً آخـرَ مـن الإلحـاد هـو ((الإلحـاد الـواقعي)) الـذي يحسـب قـدر الإيمـان بنسـبة الاحتمـال. ويُقصـدُ بـه أن يكـون احتمـالُ وجـود الله ضـعيفاً جـداً، لكنَّـه أكثـرُ مـن الصـفر، بنحـوٍ يكـون صـاحبُ هـذا النـوعِ مـن الإلحـاد متعايشـاً فـي حياتِـه مع افتـراضِ أنَّ الله غيرُ موجود، لكن من دون إثبات هذا الفرض [2].

ب. اللاأدريَّة وارتباطها بالإلحاد

اللاأدريِّـة Agnostic مصـطلح يـدلُّ حاليَّـاً إمَّـا علـى عـادةٍ فكريَّـة قوامُهـا عـدُّ كـلِّ ميتافيزيقـا (أنطولوجيّـة) باطلـةً أو تافهـة، وإمَّـا علـى مجمـل المـذاهب الفلسـفيّة الشـديدةِ الاخـتلاف فيمـا بينهـا علـى أصـعدةٍ أخـرى، التـي تسـلِّم بوجـود مرتبـةٍ مـن مراتـب الحقيقـة التـي لا يمكـن معرفتُهـا بحكـم طبيعتِهـا [3]. واسـتناداً لهـذا الفهـم فمـن المسـتحيل -علـى الأقـل فـي الوقـت الحـالي- أن تُعـرف الحقيقـةُ فيمـا يتعلّـق بـبعض الأمـور

(١) سيأتي في فقرة ((الربوبيَّة) إكمالُ إيضاح هذا المعنى، فالربوبيَّةُ وفقاً لهذا التوجّهِ لا تُعـدُّ إلحاداً بل هي إيمان، لكنَّها طبقاً للتوجّه الأول تُعد إلحاداً.

(٢) دوكنز، ريتشارد؛ وهم الاله، ص٥٣.

(٣) لالاند، أندريه؛ موسوعة لالاند الفلسفية، ج١، ص٣٩-٤٠.

كـ((الله والحياة الأخرى)) [١].

مـن وجهـةٍ تأريخيَّـة فلسـفيَّة، يؤكِّـد ((فلـو)) أنَّ جـذورَ اللاأدريَّـة فـي أوربـا تعـود إلـى السفسـطائيين، وإلـى سـقراط أيضـاً، الـذي وصـفتهُ كاهنـةُ معبـد دلفـي، بأنَّـه أحكـمُ الرجـال؛ لأنَّـه عـرفَ مقـدارَ معرفتِـه، ومقدارَ ما لا يعرفُه [٢].

وتتَّضحُ ملامحُ اللاأدريِّـة فـي الوقـت الـراهن، لتكـون موقفـاً يكـون وجـودُ الله فيـه احتماليّـاً [٣]. فيبـيّن آلفـن بلانتينجـا أنَّ عجـزَ الأدلّـةِ عـن إثبـاتِ وجـود الله، يشـكّل أساسـاً للّاأدريِّـة، بحسـبان أنَّ نفـيَ فرضـيّة وجـود الله لا دليـلَ عليـه أيضـاً [٤]. ويمكـن أن يُقـالَ إنَّ اللاأدريَّـةَ موقـفٌ له ثلاث صور [٥]:

١. تـرجيح نسـبة الإيمـان بوجـود الله علـى نسـبة عـدم وجـودِه، بفارقٍ قليل، أكثر من ٥٠٪ بقليل.

٢. تكافؤ نسبة وجود الله مع عدم وجودِه.

٣. تـرجيح نسـبة عـدم وجـود الله علـى نسـبة وجـوده بفـارقٍ قليـل، أكثر من ٥٠٪ بقليل.

---

(١) رسل، برتراند؛ ما الذي أؤمن بـه، ترجمـة: عـدي، الزعبـي، دار ممـدوح عـدوان للنشـر، دمشق-سوريا، ط١، ٢٠١٥، ص ١٠٩.

(٢) Flew, Antony; Presumption of Atheism, Elek Books Ltd, London-UK, 1st edition, 1976, p. 34.

(٣) لكن ليس ضعيفاً، وإلا كان من نوع الإلحاد الواقعي الذي ذكرناه آنفاً في التوجُّهِ الثالث.

(٤) بلانتينجا، آلفن؛ هل الإلحاد لا عقلاني، ص٢.

(٥) دوكنز، ريتشارد؛ وهم الإله، ص٥٢.

والمعنى المستفادُ من هذا البيان أنَّ اللاأدريَّةَ في مسألة وجود الله هي موقفٌ يُمثّلُ غيابَ الاعتقادِ بوجودِ الله أو عدم وجوده.

وموقفُ ((فلو)) من تعريف اللاأدريَّة يتلاءم مع هذا الفهم، وإن كان لم يُفصّل المسألةَ بهذا النحو، فأن تكونَ لا أدريّاً يعني أنَّك إمَّا لا تعلم، بمعنى أنَّك لم تبحث في وجود الله ولم تستفسر عنه، أو أنَّك لا تدري هل اللهُ موجود أم لا، بعد بحثٍ وتقصٍ عنه [1]. لكنَّ ((فلو)) حاولَ أن يضعَ تعريفاً للموقفِ اللاإيماني يشمل الموقفَين اللاأدريَّ والإلحادي (عدا التوجّه الأول لمعنى الإلحاد) فقد عدَّ في مرحلة إلحاده الإلحادَ حالةً من عدمِ التسليم بوجود الله، بنحوٍ يعمُّ الإلحادَ بمعنى أن يكونَ احتمالُ وجود الله ضعيفاً جداً، كذلك بمعنى اللاأدريَّة. فقد أبانَ أنَّ مقصودَه من مصطلح Atheism ((غير مؤمن)) هو مجردُ الموقف اللاإيماني، فليسَ المعنيَّ من المصطلح هذا، ما يُعرف بالإلحاد الإيجابي بمعنى الموقف الذي يتبنّى صاحبُه إنكارَ وجود الله. بل المقصودُ منه هو الإلحادُ السّلبي بمعنى ((غير)) مؤمن. فالحرف ((A)) المقابل لكلمة غير في اللغة العربية في المصطلح ((Atheism)) يُستعملُ على نحو الاستعمال الذي نعهدُه في البادِئات الإغريقيَّة مثلما عليه الحالُ في كلماتٍ إنجليزيَّة-إغريقيَّة من قبيل ((amoral)) أي غير أخلاقي [2].

ومفهوما الإلحادِ الإيجابي والسلبي هما من ابتكار ((فلو)).

(١) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 35-36.

(٢) Flew, Antony; God Freedom and Immortality, Prometheus Books, New York-USA, 1st edition, 1984, p. 14.

والمفهومُ الأخير -أي الإلحاد السّلبي -يشملُ كلاً من الإلحادِ الواقعي واللاأدريَّة. فهذه كلُّها تدخلُ تحت مفهوم atheism ((غير مؤمن)) الذي يُعبّر عن الإلحاد السّلبي.

و((فلو)) يعدُّ نفسَه ملحداً بهذا المعنى، أي أنَّه غيرُ مؤمن، دون الإشارةِ إلى نوع الإلحادِ الذي كان يتبنَّاه، وقد بدا لنا أنَّ إلحادَه كان من نوعِ الإلحادِ الواقعي، فاحتمالُ وجودِ الله كان ضعيفاً عندَه.

هذا في مرحلةِ الإلحاد. أمَّا في مرحلة الإيمان، فلم يُعبر ((فلو)) عن تغيير قناعتِه في معنى الإلحادِ، فبقيَ تعريفُه للإلحادِ كالذي تبنَّاه في مرحلةِ إلحاده.

ج. الربوبيّة

يُقصدُ بالربوبيّة Deism الاعتقادُ بوجود إله غير مشخَّصٍ، هو سببٌ أولٌ للعالم، خلقَهُ وتركَه يعملُ وفقاً لقوانينه الخاصّة. وأولُ ظهورٍ لهذا الاتجاه كان في إنجلترا على يد هربرت أوف تشيربوري Herbert of Cherbury * (١٥٨٣-١٦٤٨م)، وهذا الاتّجاه تعبيرٌ عن النزعة الإلحاديّة [1]

*) هربرت أوف تشير بوري Herbert of Cherbury (١٥٨٣-١٦٤٨م) كاتب إنكليزي، ولد في سرفون، ومات في لندن. من وجوه البلاط الإنكليزي، عمل سفيراً لبلده في باريس. وهو أول إنكليزي وضع دراسةً عن الميتافيزيقا بعنوان ((في الحقيقة من حيث أنَّها متميّزة عن الوحي والمحتمل والممكن والكاذب). يمكن عدّه أباً للمذهب التأليهي الطبيعي (الربوبي) الإنكليزي. له مصنفات منها ((ديانة الأمم) و ((تاريخ هنري الثامن). ينظر:

الطرابيشي، جورج؛ معجم الفلاسفة، ص ٦٩٩.

لفلاسفة كبار من أمثال لوك وهيوم [٢] وكانط، وليبنتز، الذين انتقدوا التديّن التقليدي، وارتأوا إحلالَ الإيمان العقلي محلَّه [٣].

لكنَّ هذا التوجهَ في إنجلترا ليس أولَ ظهورٍ للربوبيَّة، فالربوبيّةُ ظهرت منذ القِدَم، على سبيل المثال عند أنكساغوراس وأرسطو، وأمثالهما ممَّن قالَ بوجود عقلٍ مفارقٍ للكون. ويمكنُ أن تكونَ نسبةُ ظهور الربوبيَّةِ إلى هربرت أوف تشيربوري بسبب شيوع هذا التوجُّهِ في العصر الحديث، كمقابلٍ للتوجّهِ الديني، خلافاً للأزمنة السابقة.

إنَّ مسألةَ الخلق ليسَ متّفقَاً عليها بين الربوبيين، فتوجد تصوراتٌ للربوبيَّة لا تقول بالخلق وإنَّما فقط تقصر دورَ الله على تحريك العالمِ حركةً أولى، مثلما يرى أرسطو فالعالمُ في تصوُّره أزلي، والله هو المحرِّك الأول له

(١) يصف الدكتور حسام الآلوسي الربوبيّة بالإلحاديّة، وربما مقصودُه إنّها الحادٌ من وجهةِ نظر اتباع الديانات الوحيانيّة، أو أنَّه يتبنّى التوجّه الأول في فهم معنى الإلحاد كحال الدكتور بدوي الذي ذكرنا عبارتَه في فقرة الإلحاد إصطلاحاً. ينظر:
الآلوسي، حسام؛ إبن رشد دراسة نقديّة معاصرة، دار الخلود للتراث، القاهرة-مصر، ط١، ٢٠٠٦، ص٧.

(٢) من الغريب أن يوصفَ هيوم بالإلحاد من قبل الدكتور الآلوسي، فهو كان لا أدريّاً، وحتى نقدَه لحجج وجودِ الله، كان مهاجمةً منه للاهوت الطبيعي، لا اللاهوت الديني، إلَّا أن يكونَ الآلوسي متبنيَّاً للموقف الذي يرى أنَّ هيوم ملحد من خلالِ عدِّ الشخصيَّة ((كليانتس) في كتابه ((محاوراتٌ في الدين الطبيعي)؛ هي الشخصيةَ المعبّرةَ عن موقفه من وجود الله، حالُه كحال الدكتور زكي نجيب محمود. وستأتي الإشارةُ إلى طبيعة موقف هيوم في كتابه المذكور، في حجّة التصميم.

(٣) الآلوسي، حسام؛ إبن رشد دراسة نقديّة معاصرة، دار الخلود للتراث، القاهرة-مصر، ط١، ٢٠٠٦، ص٧.

وليس الخالق. أو تضيف الى وجود الله بالمعنى المذكور آنفاً الاعتقادَ بخلود النفس والواجب الأخلاقي، كما هو الحال مع كانط، وصيغٌ أخرى تكتفي بمجرَّدِ الإيمان بوجود الله فحسب، كما هو الحال لدى فولتير [1]، كما أنَّ مسألةَ الخلقِ بمعنى (الإبداع من لا شيء) للكون ليست متَّفَقاً عليها بين الربوبيين؛ فنجد أنكساغوراس الذي قالَ بوجود عقلٍ ومادَّة، لم يقل بأنَّ العقلَ هو من خلقَ المادَّة، فالمادّةُ غيرُ مخلوقة في تصوره. بل أكَّدَ أنَّ العقلَ الكليَّ هو المحرِّك لخليط المادَّة، وهو سبب التصميم والنظام فيه [2]. لكن تبقى مسألةُ هل يمكنُ عدُّ كل من أنكساغوراس وأرسطو مؤمنَين بوجود الله أم لا محلَّ إشكال، فالمحرِّك الذي لا يتحرَّك أو العقل الكلي، هل هما تعبيران يمكن أن يشارَ بهما إلى الله، أم لا؟ وهذا ما لا يمكنُ الجزمُ به.

ورغم اختلاف التوجّهاتِ الربوبيَّةِ، فإنَّ ما يجمعُها كلَّها هو مدلولُ المصطلح نفسه المتضمَّن لكلمة ((رب))، ممَّا يؤكّدُ اعترافَها بوجود إله، إضافةً الى عدِّ العقلَ وسيلةَ التدليلِ على وجود الله وليسَ الكتب السماويَّة والأنبياء، كذلكَ فإنَّ التدليلَ على وجود الله في الربوبيَّة يُفضّلُ فيه التدليلُ بعد التجريبي (أي من خلال ملاحظة العالم وما فيه) التيلولوجي (الغائي) على التّدليل القبلي (من قبيل الحجّة الأنطولوجيّة لكلٍ من أنسلم

(١) ينظر: لالاند، أندريه؛ موسوعة لالاند الفلسفيّة، ج١، ٢٥٨. لكن مع هذا ينبغي التنويه إلى أنَّنا لم نعثر على إتجاه ربوبي يقر حجة على وجود الله ذات طبيعة قبليَّة، بل كلُّها حججٌ بعديَّة يُنطلق فيها من الملاحظة الخارجيَّة للعالم.

(٢) ستيتس، ولتر؛ تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٨٩.

وديكارت)، إضافةً الى عدّ الخوارقَ في الإنجيل لغواً [١].

لكن رغم إيمان هذا الاتجاه بوجود الله؛ الّا أنَّه لم يحظَ بالاعتراف الإيماني إلَّا في وقتٍ متأخّر؛ فسابقاً كان يُعدُّ اتجاهاً إلحاديّاً، أمَّا اليومَ فتُعد الربوبيّةُ إيماناً [٢].

ولابدَّ من الإشارةِ إلى أنَّ المقصودَ بالإيمان هنا هو مجرّدُ قبول فكرة وجود إله له نحو من التحكّم والتصميم المحدود بهذا الكون. وهذا الفهم قد يُعدُّ إلحاداً من قبل معظمِ أتباع الدياناتِ السماويَّة، من الذين يرون الإيمان معنى أوسعَ من ذلك، فكما هو مؤكَّدٌ في الديانات الإبراهيميَّة الثلاث ((اليهودية والمسيحيَّة والإسلاميَّة)) فإنَّ اللهَ له دورٌ أكبر من ذلك بكثير؛ ففضلاً عن كونه خالقاً للعالم، فهو متحكِّم في مجريات ما فيه كلها. لكنَّ عدَّ الربوبيَّة إلحاداً إنَّما يستقيم في حالِ كون الإلحادِ بمعنى التصديق بما يُخالفُ ما يعدُّه المؤمنُ بإحدى الدياناتِ سبيلاً وحيداً لله، ومنظومةً لا تتجزأ من العقائدِ ترتبطُ بالتصديق بوجوده، كطبيعةِ الله وأفعاله التي لا يؤمنُ الربوبيُّ بمعظمها. أمَّا أن تكونَ الربوبيَّةُ إلحاداً؛ بمعنى عدم التصديق بوجود الله، فدون شكٍ هذا غيرُ صحيح إطلاقاً. ولتقريب المقصود بمثالٍ نقول إنَّ الربوبيَّ هو كالمصدّق بوجود الكهرباء، فهو مؤمنٌ بوجودِها، وأنَّها يمكنُ أن تشغّلَ مصباحاً أو أن تديرَ محرّكاً كهربائيَّاً، فحتى لو لم يؤمن بأنَّ مصدرَها توربين مائي مثلاً، لا يُعدُّ منكراً لوجودِها، فهو مؤمنٌ بوجودِها. وهو كذلك مؤمن بوجودِها وإن لم يُصدّق أنَّها يمكن أن تقتلَ إنساناً بصعقةٍ

(١) هودرتش؛ دليل أكسفورد للفلسفة، ج١، ص٩٤.

(٢) دوكنز، ريتشارد؛ وهم الاله، ص٤٠.

منها، كذلك الربوبيَّة فهي إيمانٌ بوجود الله، وإن لـم يـؤمن الربـوبي بـأنَّ الله يبعث الأمواتَ ويحاسبهم، أو أنَّ الله يتدخّل في حفظ الكون وتسيير أموره. فبهذا اللحاظ تكونُ الربوبيَّةُ إيماناً ولا مجالَ لاعتبارها إلحاداً أبداً. وهـذا مـا ينطبقُ على إيمان ((فلو)) في فلسفته المتأخّرة. فهو آمن بوجـودِ إلـهٍ خـارق الذكاء خلقَ الكونَ وصمَّمه، لكنّه لا يؤمن بوجود بعثٍ وحسـاب، كمـا لـم يثبت عندَه وجودُ وحـي، ولا أي مفـردةٍ مـن مفـرداتِ الأديـان عـدا الخلـق والتصميم للكون.

ما يهمّنا من هذا الطرح المقتضب هو بيانُ أنَّ موقفَ ((فلـو)) الفلسـفي من مسألة وجود الله في فلسفته المبكّـرة، لـم يكـن لا أدريّـاً بـأيّ معنـى مـن معاني اللاأدريّةِ المذكورةِ آنفاً، وإنَّما موقفُـه كـان إلحاديّـاً بـالمعنى السّـلبي ((غير مؤمن))، ويبدو لنا أنَّه كان إلحاداً مـن نـوعِ الإلحـاد الـواقعي، بحكـم اعتقادهِ بوجـودِ دليـلٍ يـدحضُ محبّـةَ الله لنـا، أو ينفـي وجـودَه تمامـاً وهـذا الدليل هو وجود الشر في العالم (١). أمَّا موقفُه المتأخّر فإيماني ربوبي يسـتندُ بشكلٍ مباشرٍ إلى الدلائل العلميّـة الحديثـة، والتـي اسـتدلَّ مـن خلالهـا إلـى وجود مصمّمٍ للكون خارقِ الذكاء وهـو الله، لكـن مـن دون تسـليمٍ بخلـود النفس، ولا اعتقادٍ بالنبوّات والمعجزاتِ، مع التأكيـدِ علـى أنَّ عـدمَ اعتقـاده بالأمور الثلاثة ليسَ من قبيلِ الإنكار، وإنَّما موقفهُ لا أدري بإزائِها (٢).

(١) تفصيلُ الدليل في المبحث الثاني من الفصل الثالث عند الحديث عن مشكلة الشر ص ١٦٥.

(٢) Flew, Antony; There is A God, p. 2.

ثانياً: معنى الوجود

معنى الوجودِ Existence بديهي، فهو ما يُقابلُ العدم. والبديهيُّ من الأشياء ما لا يتطلّب تعريفاً له، لكن مع ذلك توجدُ تعريفاتٌ للوجود من قبيل التعريفاتِ اللفظيَّة، بمعنى أنَّها تشرح لفظَ الوجود بما يميّز مدلولَه عمَّا سواه من مداليل الألفاظ. فيُقال مثلاً إنَّ الوجودَ هو الثبوتُ أو التحقّق، أو الحصول أو الشيئيَّة، وما شابهَ هذه، فهذه كلُّها تعريفاتٌ لفظيَّة أخفى من المعرَّف نفسِه وهو الوجود (١).

بحكمِ انتماء ((فلو)) الى التيّار التحليلي في الفلسفة، ذي الطابع التجريبي، فهو يتعاملُ مع مفهوم الوجود بمعنى التّحقّق في الواقع الخارجي، أي "ما هو واقعٌ ومتحقّقٌ فعلاً" (٢). ويظهر هذا المعنى جليّاً في كتاباتِه حول مسألة وجود الله وحجج وجوده. ويبرزُ هذا المعنى جليَّاً في نقدِه للحجَّة الأنطولوجيَّة المعاصرة، فهو وإن لم ينكر وجودَ الله في الذهن لكنَّه لا يرى هذه الحجَّةَ نافعةً بسبب عدمِ إثباتِها للوجود الواقعي (٣). وعليه فالمقصودُ من وجود الله في هذه الدراسة هو الوجودُ الواقعي.

من الواضحِ أنَّ موقفَ الانسان من مسألة وجود الله لا يخرجُ عن أحد ثلاثة مواقف:

---

(١) صليبا، جميل؛ المعجم الفلسفي، ج٢، دار الكتاب العربي اللبناني، بيروت-لبنان، من دون طبعة، ١٩٨٢، ص ٥٨٥.

(٢) لالاند، أندريه؛ موسوعة لالاند الفلسفيّة، ص١٥٣٩.

(٣) تُراجع فقرةُ (محاولاتُ جديدة لإحياء الحجّة الأنطولوجيَّة) في نهاية المبحث الأول من الفصل الثاني.

١. اعتقادٌ بوجوده.

٢. اعتقادٌ بعدم وجوده.

٣. لا اعتقادٌ بوجوده ولا بعدمه.

الذين يعتقدون بوجود الله مصدر اعتقادهم إمَّا الوحي، وإمّا الاستدلال العقلي، أو كلاهما معاً، فضلاً عن اعتقادِ معظم أتباعِ هذا الموقف بأنَّ الاعتقادَ بوجود الله أمرٌ فطري (١).

أمَّا الذين لم يعتقدوا بوجود الله، فبعضُ الفلاسفة منهم قدّموا تبريراتٍ لموقفهم هذا، عن طريق نقض الحجج التي قدَّمها المؤمنون بوجود الله، أو عن طريق القول بعدم اتّساق بعض صفات الله، من قبيل تعارضِ كليّة الخير والقدرة المطلقة مع وجود الألم والمعاناة في العالم (٢).

وأحدثُ نوعٍ من الحججِ المناوئةِ لوجود الله، قُدّمَ من قبلِ ((فلو)). فقد عدَّ الموقفَ السّليمَ من مسألة وجودِ الله هو الإلحاد، ثمّ تأتي مرحلةُ فحص حجج وجود الله التي قدّمها المعتقدون بوجود الله (٣).

أمَّا الصّنف الأخير، حيث يغيبُ الاعتقادُ بكلا طرفي قضيّة وجود الله،

(١) بيانُ مسألة فطريّة معرفة الله في التمهيد ص ٢٠.

(٢) هذا الكلام مستفادٌ من كلماتِ أصحاب الموقف الالحادي؛ ينظر مثلاً: رسل، برتراند؛ لماذا لست مسيحيّاً، ترجمة: عبد الكريم، ناصيف، دار التكوين، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠١٥، ص١١-١٢.

(٣) ضمّن فلو هذا النوع من الحجج في منهجه (افتراض الالحاد) والذي افترضَ فيه أنّ الموقفَ الطبيعي والصحيح للإنسان هو الالحاد، وإثبات وجود الله يقع على عاتق المؤمن. وتفصيلُ هذا في توطئة الفصل الأول.

فلن نتناولَه هنا بسبب إعراضِ ((فلو)) عنه. فقد اكتفى بعرض مسألة وجود الله من حيث الاثباتِ والنفي. وعليه فيختصُّ الكلام في هذه المسألة بالموقفين الإيماني والإلحادي.

ويمكن تصنيف حججِ وجود الله بحسب ((فلو)) الى نوعين: أسبابُ إيمان كمنطلق، وأسباب إيمان كدافع [1]، ونحن نرى تسميةَ النوعِ الأول بالحججِ المباشرة، والنوعِ الآخر بالحجج غير المباشرة، بعَدِّ أنَّ النوع الأول يُحتجُّ به على وجود الله بشكلٍ مباشر، في حين إنَّ النوع الثاني يكون الاحتجاجُ على وجود الله فيه عن طريق استدلالٍ سابقٍ يُفترضُ صدقُه ثمّ يُستدلُّ بناءً على التسليم به على وجود الله. يضمُّ النوعُ الأول ثلاثَ حججٍ هي ((الحجَّة الأنطولوجيَّة، الحجَّة الكوزمولوجيَّة، وحجّة التصميم))، أمَّا النوعُ الآخر فيضمُّ ثلاثَ حججٍ أيضاً هي ((رهان باسكال، الحجَّة الأخلاقيَّة، حجّة معنى الحياة)) وبحسبِ ((فلو))؛ فإنَّ الحججَ الثلاث من النوعِ الأخير لا تُقدّم برهاناً على وجود الله، وكلُّ ما تفيدُه يستند إلى الإقرارِ بواسطةٍ تُتَّخذُ مسلّمةً للإيمان بوجودِ الله، كالاحتياطِ العقلاني عند باسكال، وكليَّة الأخلاق وإطلاقِها لدى كانط، ومعنى الحياةِ المرتبط بالخلودِ لدى تولستوي. وهذه ((المسلَّمات)) باطلةٌ، بحسب ((فلو)) في مرحلته الإلحاديَّة، وبطلانُها يؤدّي إلى بطلان ما يستندُ إليها أيضاً.

(1) Flew, Antony; God & Philosophy, p. 183.

ثالثاً: مسألة وجود الله والتعاطي الفلسفي معها

أ. إشكاليّةُ المعنى

مفهوم ((وجود الله)) بلا شكٍ محلٌ اختلافٍ لدى الفلاسفةِ منذُ القِدم. فقبلَ كلِّ شيءٍ علينا أن نفهمَ المقصود بـ((الله)) أولاً، وأن نفهم مشكلة وجوده ثانياً.

١. معنى مفهوم ((الله))

مرَّ هذا المفهومُ بمسيرةٍ طويلةٍ في تاريخ الفكر البشري، فقد إعتراه التغيّرُ، وطرأت عليه اختلافاتٌ في المعاني بسبب اختلاف ثقافات المجتمعاتِ، وتنوّعِ العاداتِ التي شكّلته وفقاً لما يتناسبُ معَ طبيعتها وتصوّراتها المختلفة. ساعدَ على ذلك طبيعةُ المفهوم نفسه المنتمية لمجال الحواس[1].

ومن وجهةٍ منطقيَّة؛ لابد أن يسبقَ معرفةَ معنى الله، تساؤلٌ عن كيفيَّةِ نشوء فكرة الألوهيَّة وسببِ ظهورِها في تاريخ الفكر البشري، وما توصَّل إليه الباحثون في تاريخ الحضاراتِ الانسانيّةِ إجابتان:

الأولى: إجابةُ أنصار التوجّه الوضعي، التي تقرّرُ أنَّ الانسان عرف فكرةَ الألوهية انطلاقاً من عواملَ إنسانيّةٍ، ومن دون أيّ تدخّل غيبي، فمعرفةُ الإنسانِ لفكرةِ الألوهيّة منشؤُها إنساني بحت. وقد اختلفَ أصحابُ هذا المذهب في طبيعةِ العوامل الانسانيّة؛ فمنهم من ذهب الى أنَّ الاعتقادَ

(١) أي الحديثة نسبيّاً بالقياس الى التاريخ الطويل لظهور المجتمعات البشريّة، اذ من المعروف أنّ الأديانَ السماويّة الابراهيميّة، والفلسفات القائلة بإلهٍ غير مادي ظهرت في زمانٍ متأخّرٍ عن معرفة البشريّة لفكرة الألوهيّة.

التأليهي سببُه الحس والعاطفة والأمل والخوف [1]. ومنهم من يعزوه الى فعل الملاحظة والتفكير [2]. فالإنسان توصَّل الى تأليه موجوداتٍ ماديَّة وغير ماديَّة، انطلاقاً من ملاحظاتِه لما في الطبيعة من حيواناتٍ ونباتاتٍ وأنهارٍ وأحجار، التي اعتقدَ أنَّها مخلوقاتٌ مثلَه، أو أنّها مخلوقاتٌ حلّت فيها قوى غريبة لا تخضع لسلطانه [3]، ومنهم من يرى التأليهَ أمراً فطريّاً أوليّاً في الإنسان [4]، فمن خلال دراسة بعض المجتمعات البدائيّة في أستراليا وأمريكا وبعض جزر الفلبين، وُجد أنَّ تلك المجتمعاتِ لديها إيمان بإلهٍ أعلى، وقد أُرجِعَ هذا الإيمانُ من قِبَل بعض الباحثين إلى فطرةٍ في عقل الانسان، كحال مبدأ السببيَّة [5]. وتوجد آراءٌ أخرى في تفسير نشوء النزعة

---

(١) ينظر: هيوم، ديفيد؛ التاريخ الطبيعي للدين، نقلاً عن: برهييه، إميل؛ تاريخ الفلسفة، المجلد الخامس، ص ١٣٠.

(٢) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: كانط، إيمانويل؛ نقد العقل المحض، ترجمة: غانم، هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠١٣، ص٦١٧. و: برستيد، جيمس هنري؛ فجر الضمير، ترجمة: سليم، حسن، دار الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-مصر، من دون طبعة، ١٩٩٩، ص ٣٧. والمفكر الفرنسي فونتينل (١٦٥٧-١٧٥٧م) في كتابه ((أصل الخرافات) De lorigine des fables لمزيد من التفصيل ينظر: www.britannica.com/biography/Bernard-Le-Bovier-sieur-de-Fontenelle

(٣) برستيد، جيمس هنري؛ فجر الضمير، ص٣٧. و: الساموك، سعدون محمود؛ موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، ج٢، دار المناهج، عمان-الأردن، ط١، ٢٠٠٢، ص٢٥ وما بعدها.

(٤) دراز، محمد عبد الله؛ الدين بحوث تمهيديّة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، ط١، ١٩٩١، ص١٠٦.

(٥) الساموك، سعدون محمود؛ موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، ج٢، ص٣٣-٣٧.

التأليهيّة ذات الطابع الإنساني، لا يسع المجالُ لذكرها [1].

الثانية: إجابة أنصار التوجُّه الديني، وتقرِّر أنَّ البشرية قديماً عرفت الألوهيّةَ عن طريق عاملٍ غيبي تمثّل ببعثِ الرسل والأنبياء، منذ آدمَ وأبنائه من الأنبياء والرسل (ع) الذين علّموا البشرَ هذه الحقيقةَ وأشاعوها في مجتمعاتِهم [2]. وأنصارُ هذا الرأي لا يعتقدون بفطريّةِ فكرة الألوهيّة في ذات الانسان، اذ فطريّتُها أمرٌ تؤكّده الدياناتُ نفسُها، وهذا أمرٌ مشترك بين القائلين بفطريّةِ فكرة الألوهيّة من الاتجاه الوضعي، وأنصار التوجّه الديني [3].

وبغضِّ النظر عن أيّ الإجابتين هي الصحيحة؛ فإنَّ الثابتَ والمتّفق عليه هو معرفةُ البشر لفكرةِ الألوهية، والاختلاف بين المذهبين هو في اثباتِ

---

(١) لمزيد من التفصيل ينظر: دراز، محمد عبد الله؛ الدين بحوث تمهيديّة لدراسة تاريخ الأديان، ص ١٠٨ وما بعدها، و: الساموك، سعدون محمود؛ موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، ج٢، ص٢٥ وما بعدها.

(٢) الشناوي، محمد أيوب؛ الدين في الحضارات الشرقية القديمة وأثره على الديانات السرية والفلسفية لدى اليونان، دار الحضارة للنشر والتوزيع، طنطا-مصر، ط١، ٢٠٠٢، ص ٥٨-٦٠، وأيضاً: الساموك، سعدون محمود؛ موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، ج٢، ص٤٥.

(٣) من المعروف أن الدين يقرّر هذا المعنى الذي توصّل اليه الباحثون؛ فالإنسان مجبول على معرفة الخالق، فقد جاء في القران الكريم في الآية الثلاثين من سورة الروم ((فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرةَ الله التي فطر الناسَ عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم) ولمزيد من الاطلاع يراجع كتاب الدكتور محمد شيخاني ((الله يتحدّى الملحدين) تحت عنوان ((الدليل الفطري الداخلي في عمق النفس البشريّة).

معرفةِ الله الإله الواحد، اذ تقدّم الاجابةُ الثانيةُ سبباً مباشراً يقرنُ ظهورَ فكرةِ الألوهيّةِ مع وحدانيّة الله، في حين إنَّ الإجابةَ الأولى تفسّرُ كيفيّةَ نشوءِ فكرة التأليه فقط، وما نبتغيه هو معرفةُ متى ظهرت فكرةُ الله الإله الواحدِ في نظرِ أصحابِ الاجابةِ الأولى.

يقرّرُ أصحابُ التوجّه الوضعي أنَّ الاعتقادَ بإله واحد مرحلةٌ من مراحلِ تطوّر الاعتقاد البشري، سبقَتها أدوارٌ اختَلفَ في طبيعتِها وعددِها الباحثون. فمنهم من ذهبَ الى أنَّ المعرفة الإنسانية للألوهية تطوَّرت من الشَّكل التعدُّدي للآلهة وصولاً الى عقيدة التوحيد، ومنهم من رأى أنَّ التطوّر بدأ من فكرةِ الإله الواحدِ، ثم انتقل الى التعدّد وانتهى بالرجوع الى التوحيد مرّةً أخرى [1]. لكنَّ الحديثَ عن الأسبقيَّة بين التوحيد والتعدديَّة الألوهيَّة؛ يُعارضُه إيمانويل كانط Emanuel Kant (١٧٢٧-١٨٠٤م) فهو يَعدُّ التوحيدَ أمراً طبيعيَّاً بالنسبة إلى عموم النّاس، إذ يقول "نجدُ عندَ كلِّ الشّعوب على مدى عصور تعدّدَ الآلهة الأشدِّ عميَّةً شراراتِ التوحيد تتلألأُ من غير أن يقودَها إليها تفكّرٌ أو تأمّل نظري، بل فقط مسارٌ طبيعي للفهم العامّي أصبحَ واضحاً شيئاً فشيئاً" [2].

وبناءً على كلا الرأيين فإنَّ التوحيدَ مرحلةٌ متأخرةٌ، وهذا ما له مساسٌ بمقصدنا المستهدِف معرفةَ المقصود بمفهوم الله الإله الواحد، وما لا يمكن

(١) العقاد، عباس؛ الله، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة-مصر، ط١، من دون تاريخ، ص٢٠-٢٣.

(٢) نقد العقل المحض، ترجمة: غانم، هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠١٣ ص ٦١٨.

التشـكيكُ فيـه تأريخيَّـاً؛ أنَّ معرفـة البشـرِيّةِ لفكـرةِ الله بوصـفهِ إلهـاً واحـداً، ظهـرت مـؤخَّراً وبشـكلٍ واسـع مـع الـديانات الإبراهيميّـة، وعلـى الصعيدِ الفلسفي ظهرت تلك الفكرةُ مع الفلسفاتِ الموحِّدةِ في الحضارة الاغريقيّـة. ونحـن نعـرضُ هنـا التصـوّرَ المجمـل لله فـي الـدياناتِ الإبراهيميّـة الـثلاث، والذي انطلق منه معظمُ اللاهوتيين والفلاسفة مـن أتبـاع هـذه الـديانات فـي فهمهم لله، كذلك التصوّر في الفلسفات الاغريقيّـة التوحيديّـة. وأمّـا بالنسبة الى التصوّرات الحديثة والمعاصرة؛ فهي تصوّراتٌ فلسـفيّةٌ موحِّـدةٌ، بمعنـى أنَّها تعالجُ فلسفيَّاً مسألةَ وجـود الله بوصـفِه إلهـاً واحـداً، والمتتبِّـعُ للفلسـفاتِ الحديثـةِ والمعاصـرةِ يجـدُ أنَّـه لا حضـورَ كبيـراً لآلهـةٍ متعـدِّدينَ فـي هـذه الفلسفاتِ وإنَّما التركيزُ على فكرةِ اللهِ الواحدِ فقط.

٢. الله في الديانات الإبراهيميَّة

رغم وجودِ اختلافاتٍ تفصيليّة حول مفهوم الله بين هذه الأديان (١)، الّا

(١) سنعرض عن ذكـر الاتجاهـات المجسّـمة ذات الفهـم الحرفـي للكتـب المقدّسـة، والتـي تعتقد بماديّة الله وجسميّته، فهذه الاتّجاهات تفهم من بعض آياتِ نصـوص الكتـب المقدّسـة للديانات الثلاثة؛ أنّ الله جسم انساني له يد ووجه، وله تصرّفاتٌ يؤدي فهمها حرفياً الى القول بنقصه، كالندم والتعب وما الى ذلك من الأمور التي تدلُّ علـى جسـميّتِه ونقصِـه. فعلـى سـبيل المثال في العهـد القـديم (التـوراة) وردت ايـاتٌ مـن قبيـل: ((فـرغ الله مـن عملـه الـذي عمـل فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل) التكوين٢:٢، و((فنـدمَ الـربُّ علـى الشّـر الذي قال انّه يفعله بشعبه) الخـروج ٣٢:١. كـذلك وردَ فـي القـران الكـريم آيـاتٌ مـن نفـس القبيل، مثلا قوله تعالى ((يـد الله فـوق أيـديهم) الفـتح: ١٠، ((الـرحمن علـى العـرش اسـتوى) طه:٥، و((وسع كرسيُّه السمواتِ والأرض) البقرة:٢٥٥. الّا أنّ الفهم الغالـب هـو اللاتجسـيدي، فبالنسبة الى الكتاب المقدّس يؤكّد كبارُ اللاهـوتيين أنّ هـذه التعبيـراتِ مجازيّـة تهـدف الـى

أنَّ المشتركَ بين هذه الدياناتِ هو كونُ الله إلهاً واحداً متعالياً، غيرَ مادي، لا متناهياً، خالقَ الخلق ومدبّره. ففي الديانةِ اليهوديّة تبرزُ فكرةُ الله بوصفه واحداً متفرّداً، خالق الخلق ومالك الكون ومدبّره، إضافةً الى كونه مشرّعاً

تقريب فهم الله من أذهانِ البشر. اذ كان الفهمُ السائدُ لله لدى بني إسرائيل فهماً فيه تجسيم وتشبيه انساني؛ فكان الله في نظرهم على صورة انسان يأكل ويشرب ويتعب ويخلد الى الراحة، وتعتريه الغَيرةُ. بسبب أنَّ المرحلةَ التي عاصرَها بنو اسرائيلَ كانت قريبةً من التديّن الوثني الذي عانت منه المجتمعاتُ البشريّة، واثارُه لم تنمح بسهولةٍ وانّما تمَّ التخلّصُ منها تدريجيّاً عبرَ مراحل، فتدريجيّاً تطوّرت صفاتُ الله في اعتقاد بني اسرائيلَ حتى عبدوا الله بوصفه ألهاً أوحداً غيرَ مجسّد رحيماً يحبُّ الرحماء والعاملين بالبر والعدل والاحسان. ولم يظهر هذا الفهم الوحداني لله الذي يتعالى فيه عن الشبيه والنظير الّا في أيّام أشعيا الثاني. والأمرُ نفسُه بالنسبة الى الآيات القرآنية المذكورةِ وأشباهِها؛ فهذه التعبيراتُ مجازّيةٌ فاليد تعبير عن القوّة والسيطرة الالهيّة والعين عن الرعاية في فهم المعتزلة والاماميّة، أو أنّها تنطبق على الله لكن من من دون كيف، فالله منزّهٌ عن التشبيه والتكييف كما في رأي الأشاعرة. (ينظر: العقاد، عباس، الله، ص٨٤-٨٦. وأيضاً: فايرستون، روبن، ذريّة إبراهيم مقدمة عن اليهودية للمسلمين، ترجمة: بن إبراهيم، عبد الغني، معهد هاريت وروبرت للتفاهم الدولي بين الأديان، نيويورك-الولايات المتحدة الأمريكيّة، من دون طبعة، ٢٠٠٥، ص٧٥. وأيضاً: ابن ميمون، موسى؛ دلالة الحائرين، ترجمة وتحقيق: اتاي، حسين، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة-مصر، من دون طبعة، من دون تاريخ، ص ٨٠-٨١. وأيضاً: الأكويني، توما؛ الخلاصة اللاهوتيّة، المجلد الأول، ترجمة: الخوري، بولس عوّاد، المطبعة الأدبية، بيروت-لبنان، من دون طبعة، ١٨٨١، ص٢٧ و٣٦-٣٧). وبالنسبة الى الآيات القرانيّة يُنظر: السبحاني، جعفر؛ بحوث في الملل والنّحل، ج٢، مؤسسة الامام الصادق، قم-إيران، ط١، ١٤٢٧، ص١٢٣. وأيضاً: المرجع نفسه، ج٣، ص ٤٤٥ وما بعدها، كذلك: المرجع نفسه، ج٦، ص٢٣٩).

. وهو ليس مختلفاً عن الخلق في ماهيّتِه فحسب، وإنَّما بنوعِ وجودِه[(١)] كذلك، فوجودُه ليس من نوع وجودِ الخلق، بل وجودُه من نوعٍ مغايرٍ تماماً، فهو موجودٌ كاملٌ لا متناهٍ، ليس جسماً ولا قوّةً في جسم[(٢)].

ومع أنَّ الوصف الغالب لله في أسفار العهد القديم أنَّه إلهٌ شديدُ البطش وسريعُ الانتقام؛ الّا أنَّ موسى (ع) وصَفَه بالرحمة، ووصَفه فريقٌ من أنبياء بني اسرائيلَ بالحبّ واللّطف، وعلّموا بني اسرائيلَ أنَّ الله يحبُّهم ويطلب منهم أن يحبّوه[(٣)].

وبالنسبة الى الديانة المسيحيّة، يؤمن المسيحيّون بأنّ الله أزلي، قديرٌ، عليم، خالقُ الكونِ وسائرِ ما فيه، الرَّحيم، الغفور، المتعال، السيّدُ المطلق، كما أنَّه روحٌ، لا يعتريه الانفعالُ ولا الفساد[(٤)]. جاء في نصوصٍ عديدة من الكتاب المقدّس ما يؤكّد هذا الأمر مثلاً: ((اللهُ روحٌ والذين يعبدونه لا بدَّ لهم أن يعبدوه بالروح والحقِّ))[(٥)]، وأيضاً ((إنَّ يهوه هو الروح، وحيث

---

(١) فايرستون، روبن؛ ذريّة إبراهيم مقدمة عن اليهودية للمسلمين، ترجمة: عبد الغني، بن إبراهيم، معهد هاريت وروبرت للتفاهم الدولي بين الأديان، نيويورك-الولايات المتحدة الأمريكيّة، من دون طبعة، ٢٠٠٥، ص٧٥.

(٢) ينظر: إبن ميمون، موسى؛ دلالة الحائرين، ترجمة وتحقيق: حسين، آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة-مصر، ج١، من دون طبعة، من دون تاريخ، ص٨١-٨٣.

(٣) العقّاد، عباس؛ الله، ص٨٥.

(٤) اليسوعي، توماس؛ مدخل الى العقيدةِ المسيحيّة، ترجمة: الأب كميل، اليسوعي، دار المشرق، من دون مكان، ط٢، ١٩٩٥، ص٥٥. قارن: الأكويني، توما؛ الخلاصة اللاهوتيّة، ج١، ترجمة: بولس عوّاد، الخوري، المطبعة الأدبية، بيروت-لبنان، ١٨٨١، ص٢٣-٢٤.

(٥) يوحنا ٤:٢٤.

روحُ يهوه فهناكَ حريّةٌ)) [١].

والله محبٌ للبشر، فالمحبّةُ جوهر الديانة المسيحيّة، والدليلُ المُساقُ على محبّةِ الله للبشر هو فدائُهم بابنه يسوع من أجل الخلاص، جاء في الإنجيل ((بهذا أُظهِرَت محبّةُ الله فينا، إنَّ اللهَ قد أرسلَ ابنه الوحيدَ الى العالم لكي نحيا به)) [٢]. ومحبّةُ الله مظهرٌ من مظاهر عظمته، حالُها كحال العدالة والرأفة والرحمة والقوة والعلم [٣]، بل إنَّ المقصود من صفاتِ التجسيم الواردة في الكتاب المقدّس هو تعبيراتٌ مجازيَّة عن صفاتٍ كالرحمةِ والقوَّة [٤].

وفي الديانةِ الاسلاميّة، تؤكّدُ آياتُ القرآن الكريم على وصف الله تعالى بأنّه ((ليس كمثلِه شيءٌ)) [٥] و((إنّه يبدأ الخلقَ ثمّ يعيدُه)) [٦] و((هو اللهُ الخالقُ البارئُ المصوّرُ له الأسماءُ الحُسنى يُسبّحُ له ما في السّماواتِ والأرضِ وهو العزيزُ الحكيم)) [٧]، فاللهُ قديمٌ أزلي منزّهٌ عن التركيب

(١) كورنثوس الثانية ١٧:٣.

(٢) رسالةُ يوحنّا الأولى ٩:٤.

(٣) Plantinga, Alvin; Does God Have A Nature?, Marquette University press, Milwaukee-USA, 3rd edition, 2003, p.1.

(٤) الأكويني، توما؛ الخلاصة اللاهوتيّة، المجلد الأول، ص٣٧.

(٥) الشورى:١١.

(٦) يونس:٤.

(٧) الحشر: ٢٢-٢٤.

والتجسيم، لا يعتريه التغيّرُ والتبدُّل، لطيفٌ ورؤوف ورحيمٌ بخلقه [1].

أمّا عن المحبّةِ فيبدو من نصوص القرآن الكريم أنَّ اللهَ يُحبُّ الصالحين من الناسِ دون الطالحين [2]، وهذا القدرُ يكفي لثبوت المحبّةِ

(١) ينظر: كاشف الغطاء، جعفر؛ العقائد الجعفريّة، تحقيق: مهدي، شمس الدين، مؤسّسة أنصاريان للطباعة والنشر، قم-ايران، ط٣، ٢٠٠٤، ص ١٥-١٩.

(٢) هذه نقطة اتفاقٍ بين الديانات الثلاث؛ ففي القران الكريم تؤكّد آياتٌ كثيرة على أنّ الله يحبُّ الذين يتمتّعون بصفاتٍ فاضلة، من قبيل الاحسان والتقوى والصبر والتوكّلِ على الله. وآيات القران في هذا الصَّدد كثيرة ففي الاحسانِ وردت الآية ((فاتاهم الله ثواب الدنيا وحسنَ ثواب الاخرة والله يحبُّ المحسنين) ال عمران:١٤٨، وفي التقوى ((فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إنَّ الله يحبُّ المتقين) التوبة:٧، وفي الصَّبر ((وكأيّن من نبي قاتل معه رِبيُّون كثيرٌ فما وهنوا لما أصابَهم في سبيل الله وما ضعُفوا وما استكانوا والله يُحبُّ الصّابرين) ال عمران:١٤٦، وفي التوكّل على الله ((فاذا عزَمت فتوكّل على الله أنّ اللهَ يحبُّ المتوكّلين) ال عمران: ١٥٩. ويظهر أنّ محبّةَ الله ليست للذين يتمتعون بهذه الصِّفاتِ بمجرّدها؛ وانّما بشرط الإيمان بالله تعالى، فتنصُّ الآيةُ ((يا أيّها الذين آمنوا من يرتدَّ منكم عن دينه فسوفَ يأتي اللهُ بقومٍ يُحبُّهم ويُحبّونه أذلّةٍ على المؤمنين أعزّةٍ على الكافرين يُجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لَومةَ لائمٍ ذلك فضلُ الله يؤتيه من يشاءُ واللهُ واسعٌ عليم) المائدة: ٥٤.

وفي مقابلِ محبّة الله لذوي الصفاتِ الفاضلة نجد آياتٍ أخرى تؤكّد عدمَ محبّته لذوي الصفاتِ الرذيلة؛ كالخيانة والظلم والفخر، والفساد، من قبيل الآية ((ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسَهم انّ الله لا يُحبُّ من كان خوّاناً أثيماً) النساء:١٠٧، والحالُ كذلك في الكتاب المقدّس، ففي العهد القديم وردت آياتٌ تؤكد محبة الله للإنسان من قبيل ((الربُّ يفتح أعينَ العُمي، الربُّ يقوِّم المنحنين، الربُّ يحبُّ الصدِّيقين) المزامير ١٤٦:٨، وفي العهد الجديد المسألة أظهرُ من أن يُستشهدَ لها؛ فاللهُ يحبُّ الانسانَ، بل إنّ وجود الانسان وخلقه، إنَّما هو من أجل أن يكون موضوعاً لحبِّ الله. فالانسانُ لم يوجد بالأساس ليكون محبّاً لله وانّما العكس هو الصحيح. ينظر:

كصفةٍ لله تعالى.

٣. الله في الفلسفات المبكِّرة [١]

لم تكن الحضارة الإغريقية بمنأى عن بقية الحضارات القديمة فيما يخص مسألة الألوهية، فقد كان لهذه الحضارة تصورُها الخاص بها، في الألوهيَّة وطبيعة الآلهة وأفعالهم. ويستند الباحثون في معظم معرفتهم لتصور اليونان للألوهية الى نصوصٍ أدبيّة تتمثَّل بملحمتي الإلياذة والأوذيسة لهوميروس، وديوان ((الأعمال والأيام)) لهزيود، وديوان ((أصل الآلهة)) الذي يُنسب الى هزيود أيضاً [٢].

أمَّا في مرحلةِ التفلسف التي ظهرت مع بزوغ القرن السادس قبل الميلاد، ظهرت فلسفاتٌ في الفكر اليوناني قدّمت –رغم اختلافها في مسائلَ جزئيّةٍ– تصوّراتٍ تأليهيّة تنزيهيّةً لله بوصفه إلهاً واحداً يتمتّع بصفات الكمال ومتجرّداً عن النقائص والصفات البشريّة التي خلعتها أساطيرُ هوميروس في الإلياذة والأوذيسة عليه وعلى آلهة كُثر [٣].

أولى تلك الفلسفات قدَّمها أكزينوفان حوالي (٥٧٠-؟ ق.م)، الذي

لويس، سي أس، الله–الانسان والألم، ترجمة: هدى، بهيج، الناشر: الدكتور سامي فوزي، ط١، ٢٠١٤، ص ٥١و٥٣.

(١) نقتصر هنا على عرض التصور الفلسفي لله في الفلسفات المبكرة، لتأثيرها الجلي في تشكيل اللاهوت الدفاعي لدى فلاسفة ولاهوتيي الديانات الإبراهيميَّة الثلاث.

(٢) ينظر: هوميروس؛ الإلياذة، ترجمة، دريني، خشبة، دار التنوير، القاهرة-مصر، ط١، ٢٠١٤، ص١١١، و: سلامة، أمين؛ الأساطير اليونانيّة والرومانيّة، دار الثقافة العربية، القاهرة-مصر، من دون طبعة، ١٩٨٨، ص١٠ وما بعدها.

(٣) سلامة، أمين؛ الأساطير اليونانيّة والرومانيّة، ص ١٢.

قال إنَّ الإله ((إله واحد، وهو أعظمُ الآلهة والبشر جميعاً، ولا يشبهه في هيئته أيُّ واحد من البشر)). وقد فسّر بعضُ الباحثين هذه الوحدةَ بمعنى أنَّ الله ليس كائناً متمايزاً عن العالم، بل الله والعالم شيء واحد، وعلى وفق هذا الفهم يكون اكزينوفان أوّلَ من قال بوحدة الوجود [1].

وثاني شخصيَّةٍ يونانيّة قدّمت تصوّراً توحيديّاً لله هو الفيلسوف أنكساغوراس حوالي (٥٠٠-٤٢٣ ق.م) الذي قدّم نظريّةَ ثنائيّة العقل والمادّة، فالعقل عنده مبدأ تحريك المزيج المادي غير المنفصل، والعقل يقع خارجَ العالم وهو متّصل وواقعي ويدرَك بالعقل (الإنساني)، وهو الذي حرَّك مزيجَ العناصر ممّا أدى الى انفصال عناصره وتكوين العالم [2]. يتكلَّم انكساغوراس عن العقل فيقول ((إنَّ العقل ألطفُ الأشياء جميعاً وأنقاها، عالمٌ بكلّ شيء، عظيمُ القدرة، ويحكم العقلُ جميع الكائنات الحيّة كبيرَها وصغيرها، والعقل هو الذي حرَّك الحركةَ الكليَّة فتحرَّكت الأشياءُ الحركةَ الأولى)) [3].

أمَّا ثالثُ الفلاسفة اليونانِ فهو أفلاطون حوالي (٤٢٧-٣٤٧ ق.م) الذي افترضَ أنَّ المُثلَ التي هي ماهياتُ الأشياء الحقيقية، يتضمَّنها جميعاً مثالُ

(١) ينظر: ستيتس، ولتر؛ تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ترجمة: مجاهد، عبد المنعم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، ط١، ١٩٨٤، ص٤٦.

(٢) الأهواني، أحمد فؤاد؛ فجر فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة-مصر، ط١، ١٩٥٤، ص١٩٦ و٢٠٥.

(٣) المرجع نفسه، ص١٩٥.

الخير بالذات غير المشخّص، والذي هو فوق المثل جميعاً، وهو الله [1].

والرابع هو أرسطو (٣٨٥-٣٢٢ق.م) وتقرير أرسطو عن وجود الله يستند إلى ملاحظته للحركة في الأجسام، التي هي دليلٌ على وجود محرّك لها، باعتبار أنَّ مبدأ حركتها ليس فيها. فإذن هو في شيءٍ آخر فإمّا أن يكون هذا الشيء هو المحرّكَ أو لا، وبكلّ الأحوالِ يقضي أرسطو بضرورة انتهاء سلسلة المحرّكات الى محرّكٍ أول، والّا تسلسلَ الى ما لا نهاية وهو كما يرى باطل [2]. فوجودُ الله ضروري، وهو غيرُ مشخَّص [3]، واللهُ في تصوّر أرسطو فعلٌ محض، ويحرّك العالم حركةً سرمديَّة من غير أن يكون متحرِّكاً أبداً، وحركة العالم بما فيه اشتياقٌ اليه [4]. يقول أرسطو عن الله "جوهرٌ ما أزلي وغير متحرّك، مفارقٌ للمحسوسات... لا يمكن أن يكونَ لهذا الجوهر عِظَمٌ البتة، بل هو لا جزءَ له ولا قسمةً لأنَّه يحرِّك زماناً لا نهاية له وليس شيئاً متناهياً، له قوة لا متناهية.. وبيّنٌ أنَّه لا ينفعل ولا يتغيَّر" [5].

وخامسُ من قدّم تصوّراً توحيديّاً عن الله هو إفلوطين (٢٧٠-٢٠٥م) الذي يبني فلسفته على فكرة الواحديّة، فالله واحدٌ وحدةً مطلقة، ليس فيه

(١) ستيتس، ولتر؛ تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص١٧٤.

(٢) أرسطو؛ الطبيعة، ترجمة: إسحق، بن حنين، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن، بدوي، المجلد الثاني، الدار القوميّة للطباعة والنشر، القاهرة-مصر، من دون طبعة، ١٩٦٥، ص٧٣٥.

(٣) كرم، يوسف؛ تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص٢٣٢.

(٤) ينظر: أرسطو؛ ما بعد الطبيعة، دار ذو الفقار، دار الينابيع، دمشق-سوريا، ط١، ٢٠٠٨، ص٢٢٩.

(٥) أرسطو؛ ما بعد الطبيعة، ص٢٢٨.

أيُّ تعدّد أو حركة أو تمايز، وهو فوق الفكر، وليس اللهُ فكراً ولا إرادةً، بل لا يُحمل عليه أيُّ شيء، لاستلزام الحملِ الثنائيّةَ في حقِّه، وحملُ الخير والواحديَّة عليه على سبيل المجاز، فهو لا يمكن حدُّه ولا يمكن أن نعرفَ عنه شيئاً سوى أنَّه موجود [(١)].

وما نريد أن نخلُصَ اليه هو أنَّ الدياناتِ الإبراهيميَّةَ الثلاثَ تؤكّد على لاماديّة الله وعلى محبّتِه ورأفتِه بمخلوقاتِه، في حين تؤكّد الفلسفاتُ اليونانيّةُ المذكورةُ على لاماديّة الله بشكلٍ واضحٍ، أمَّا محبّته لخلقه فلم نعثر على ما يؤكّد وجودَها في فلسفاتهم. وسمةُ المحبّة وإن خفيت عند الفلسفات اليونانيّةِ الموحّدة؛ الّا أنّها لها حضورٌ مميّزٌ في الفلسفاتِ التي يغلبُ عليه الأثر الديني.

هذا المستوى من الفهم للنصوص الدينيّة، إضافةً الى ما أفادته الفلسفاتُ الموحِّدة؛ شكّل الرؤيةَ الفلسفيّةَ واللاهوتيّة لدى جملةٍ من أبرزِ الفلاسفة واللاهوتيين في الدياناتِ الثلاث. فقد سُخِّرَت الآراءُ الفلسفيَّةُ لخدمة التصوّر اللّاهوتي الديني بطرقٍ شتّى، من قِبل أولئكَ الفلاسفةِ واللاهوتيين من أمثالِ فيلون (٤٠ق.م-٤٠م) وكليمنت الأسكندري (؟-٢١١ أو ٢١٥م) [(٢)]، وأوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) [(٣)]، وابنِ رشد (٥٢٥-٥٩٥م) [(١)]،

(١) ينظر: كرم، يوسف؛ تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص٣٠٣-٣٠٤.

(٢) ينظر: برهييه، اميل؛ تاريخ الفلسفة، ج٢، ترجمة: جورج، الطرابيشي، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط٢، ١٩٨٨، ص٣١٣.

(٣) ينظر: رسل، برتراند؛ تاريخ الفلسفة الغربيّة، ج٢، ترجمة: زكي، نجيب محمود، الهيئة المصرية للكتاب، من دون طبعة، ٢٠١٠، ص٨٠.

وتوما الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤م) [٢]، وموسى بن ميمون (١١٣٥-١٢٠٥م) [٣]. ممّا أدى الى ظهورِ نظريّاتِ فلسفيّةٍ ولاهوتيّة تؤكّدُ أنَّ الله كائنٌ متشخّص لا مادي، كليٌّ القدرة، وخيّرٌ خيريّةً كاملة، وهو خالقُ الكون وراعيه [٤]. والله محبٌ لنا لأنّه كليٌّ الصلاح والخير، ولأنّه يملك كل شيءٍ فأوجدَنا ليعطينا ويهبنا الخيرَ من دون أن يأخذ منا شيئاً، وعندما تجسّد عبّرَ عن محبّتهِ بالتضحية والفداء للبشر، ممّا يؤكّدُ أنَّ حبَّ الله لنا غَيري [٥].

لكنَّ هذا الفهمَ لطبيعة الله يسبّبُ مشكلتين في البحث الفلسفي [٦]:

المشكلةُ الأولى: مشكلةُ الهويّة، فكيف يمكنُ أن يوجدَ كائنٌ غيرُ

---

(١) قدّم ابنُ رشد تصورَه لله الموافقِ لأرسطو في مصنّفاتِه الفلسفيّة بوصفِه محرّكاً أولاً لا يتحرّك، أمّا في مصنّفاته الجدليّة كالكشف وفصل المقال والتهافت، التي كتبها بضغط رجال الدين وظروفه؛ فهو في هذه الكتب يفسّر آيات الكتاب انطلاقاً من فلسفته الأرسطيَّة، امّا بقبولها على ظاهرها وامّا بتأويلاتٍ محدّدةٍ تناسب مستوى العامّة والقياس الخطابي ينظر: الآلوسي، حسام؛ ابن رشد دراسة نقديّة، ص١١٧-١٣٢.

(٢) ينظر: كولنز، جيمس؛ الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار قباء، القاهرة-مصر، من دون طبعة، ١١٩٩٨، ص١٢٣، و: برهييه، اميل؛ تاريخ الفلسفة، ج٣، ص١٧٨-١٨٠.

(٣) ينظر: برهييه، اميل؛ تاريخ الفلسفة، ج٣، ص١٣٣.

(٤) هودرتش؛ دليل أكسفورد للفلسفة، ج١، ص ٩١.

(٥) ينظر: لويس، سي أس؛ الله-الانسان والألم، ترجمة: بهيج، هدى، الناشر: سامي فوزي، القاهرة-مصر، ط١، ٢٠١٤، ص ٥٢-٥٣.

(٦) هاتان المشكلتان اقتصر عليهما انطوني فلو في دراسته لمشكلة وجود الله ولم يذكر غيرَهما. ويبدو لنا أنّ هذا الاقتصارَ سببُه اعتبارُه مشكلةَ الشّر العامل الأبرز في إلحاده، اضافةً الى طبيعة منهجه التحليلي الذي يستبعد التعامل مع موجوداتٍ لا ماديّة.

مادي له كيانٌ مشخَّص [1]؟.

المشكلةُ الثانية: مشكلة الشر، فوجود الشر ممثّلاً بالألم والمعاناةِ في العالم يتعارضُ مع محبّة الله وخيريّته وكليَّة قدرته. وسيأتي محلُّ دراسةِ هاتين المشكلتين في الفصل الثالث.

رابعاً: التعريف بأنطوني فلو

أ. النشأة والجو الأسري

وُلدَ أنطوني جرارد نيوتن فلو Anthony Garrard Newton Flew في كمبريدج-إنكلترا بتاريخ (١١ شباط،١٩٢٣) [2]. نشأ ((فلو)) –وهو الابن الوحيد لأبويه- في أسرةٍ متديَّنة ومثقّفة، فكلا أبويه ينتميان الى الطائفة الأنجليكانيّة *، فأبوه روبرت نيوتن فلو Robert Newton Flew (١٨٨٦-

(١) Flew, Antony, God and Philosophy, Prometheus Books, New York-USA, 5th edition, 2005, p.15.

(٢) Brown, Stuart and others; Biographical Dictionary, Routledge, London-UK, 2nd edition, 1997, p. 237.

*) الانجليكانيّة مذهب نشأ في إنكلترا بصبغةٍ اصلاحيّة تجمع بين الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة. ففي عهد الملك ادوارد السابع (١٥٤٧-١٥٥٣م) وبسبب أن الملك كان حديث السن؛ فقد قام أوصياء المملكة الذينَ كانوا خليطاً من الكاثوليكيين والمتحيّزين للّوثريّة (نسبةً لرجل الدين مارك لوثر) بإلغاء البنود التي أصدرها الملك هنري الثامن (١٥٠٩-١٥٤٧م) التي كانت مناوئةً لأفكار اللوثريّة، فسُمح بزواج الكهنة، وأُجيزت قراءةُ الكتاب المقدّس المترجم للانكليزيّة من قبل الناس وما شابه ذلك، وبعد مدارساتٍ طويلةٍ للّاهوتيين الإنكليز مع بعض لاهوتيي النمسا؛ صدر كتاب الصلاة العامَّة يبيّن العبادةَ الموحّدة الالزاميّة للناس جميعاً، كذلك صدر بيانُ العقيدة المكوّن من ٤٢ بنداً ظهر فيه الأثرُ اللوثري واضحاً عام (١٥٥١م) محدداً الإيمانَ

١٩٦٢م) كان لاهوتياً [١] وشخصيّةً بارزةً من شخصيّاتِ الحركة الميثوديّة الويسليّة *. وفضلاً عن التوجّهِ الدينيّ؛ كان روبرت فلو منخرطاً في السلكِ

الانجليكاني الخاص بإنكلترا. فكان هذا الكتاب والبيان مرضياً لكلٍ من اللوثريين والكاثوليك معاً، بحيث احتوى على تعبيراتٍ تحمل أوجهاً لإرضاء الطرفين.

وظلّت الأوضاع غيرَ مستقرّةٍ الا أن وصل الحكم الى اليزابيث (١٥٣٨-١٦٠٣م) التي كافحت في سنوات حكمها الطويلة من أجل الحفاظ على البيانِ ذي البنود الـ((٤٢) التي أُصدرت في عهد أخيها، ونجحت في سنة (١٥٦٢م) في تثبيت ٣٩ بنداً من البيان في البرلمان الروحي (السنود) بصورة دستور ايماني يجب على الجميع الايمانُ به، فتشكّلت الكنيسة الانجليكانيّة الأسقفيّة بشكل نهائي وصارت كنيسةً عالميّة. ينظر:

رستم، سعد، المذاهب المسيحيّة منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، الأوائل، دمشق-سوريا، ط٢، ٢٠٠٥، ص١٥٦-١٥٨.

(١) استخدمَ انطوني فلو في كتابه (There is A God) كلمة (Minister) في حديثه عن عمل ابيه، وهذه الكلمة تأتي للدلالة على معانٍ عديدة منها(وزير) و(رجل دين)، وهذا ما يوهم بأنّ اباه كان وزيراً-كما جاء في الموسوعة الحرّة ويكيبيديا-الا أنَّ تقصّينا لواقع حياة الأب، اضافةً الى حديثِ الفيلسوف الابن في نفس الكتاب المذكور عن ابيه، فضلاً عن الباحث إليان كاي Elaine Kaye في مقاله ((روبرت فلو) يقول "هو الابن الأكبر لريفد جوزيا فلو (١٨٥٩-١٩٢٥م) رجل الدين الميثودي" وايضاً يستخدم كلمة "minister" التي ترجمناها بـ(رجل دين) بدل وزير. ينظر:

/http://www.oxforddnb.com/index/39/101039614.

*) الحركة المنهجيّة الويسلية حركة دينيّة اصلاحيّة وتسميتُها نسبةً الى جون ويسلي-1703) John Wesley (1791 أحد رجال اللاهوت الانجليكانيين في بريطانيا، ففي عام (١٧٢٩م) قاد ويسلي حركةً اصلاحيّة في أكسفورد، والتي انتقل اليها في نفس العام هو وأخوه تشارلز (١٧٠٧-١٧٨٨م)، منضمّين الى النادي المقدّس الذي ضمّ مجموعة من الطلّاب منهم جورج وايت فلد George Whitefield(١٧١٧-١٧٧٠م) ، كان طلاب هذا النادي ملتزمين بشكل

الأكاديمي، فهو خرّيجُ كليّة ((ميرتون)) في أكسفورد [1]، وقد حصلَ منها على درجة الدكتوراه في اللَّاهوت عام (١٩٣٠م) عن عمله ((فكرة الكمال في اللاهوتِ المسيحي)). كذلك كان يشغل كرسيَّ تدريس اللغة والأدب في العهد الجديد في كليّة اللاهوت المعروفة بدار ويستكت Westcott House في كمبريدج خلال الأعوام (١٩٢٧-١٩٣٧م)، ولاحقاً تبوّءَ منصبَ رئاستِها الى أن تقاعدَ وبقي في كامبريدج حتى وفاته عام (١٩٦٢م) [2].

أمَّا أمُّه السيّدة Winfred Nee(١٨٨٧-١٩٨٢م) فقد كانت ربَّةَ بيتٍ تنتمي إلى الطائفةِ الميثوديَّة أيضاً. وبالنسبة إلى زوجة((فلو)) السيَّدة أنيس دونيسون Annis Donnison فقد تعرَّف عليها في النادي الاجتماعي في أكسفورد، إذ كانت في السنة الأولى في كليَّة المسيح للبنات، في حين كان ((فلو)) يحاضر في الكليَّة ذاتها التي كانت مخصَّصةً للرجال، فأصبحت زوجتَه عام (١٩٥٢م) ورُزقا بابنتين، ودام زواجُهما حتى وفاته. وكما يؤكد

صارم ومنهجي بالمبادئ والتعاليم الدينيّة المسيحيّة، من ضمن ذلك زيارةُ المساجين والمرضى وتسكينهم، ولذا عُرفوا بالمنهجيين وهذه التسميةُ اطلقت عليهم من قبل زملائهم في الدراسة من باب السخرية امتاز ويسلي وأخوه تشارلز بالميل الى تعميم الوعظ للناس حتى خارج الكنيسة، وكانت دعوتهما للناس تركّز على الاستجابةِ لله من خلال المسيح فقط، كذلك دعوة الذين استجابوا للحركة الى الانضمام في جمعيّاتٍ تطورت القواعد الأساسيّة فيها من خلال الفروع التي سمّيت شعباً، وكانت تلك الشعب تلتقي أسبوعيّاً في ظل التوجيهِ الروحي لقائدِها. ينظر:

رستم، سعد؛ المذاهب المسيحيّة منذ ظهور الإسلام حتى اليوم،٢٠٠٥، ص١٧٨-١٨٠.

(١) Flew, Antony; There is A God, p. 9 and 12.

(٢) Ibid, p. 9..

((فلو)) فإنَّه لم يواعد أيَّ فتاةٍ في حياتِه غيرها [١].

وبحسب ما كتب ((فلو)) عن نفسه، وما كُتبَ عنه؛ يبدو أنَّه لم يطرأ في حياتِه طيلةَ مدة طفولته وحتى شيخوختِه أيُّ حدثٍ من نوعِ الأحداثِ غير الطبيعيَّة التي يمكنُ أن تشكّلَ شخصيّةً غير متّزنة.

ب. المسيرة الأكاديميَّة

دخل انطوني فلو مدرسةً دينيّةً داخليّة خاصّة هي (كينجزوود) Kings wood للبنين عام (١٩٣٦-١٩٤١م)، والتي كانت على غرار مدرسة (كوينزوود) Queens wood المخصّصة للبنات؛ كانت مهيّأةً لتعليم الصبيةِ التعاليمَ المسيحيّة الميثوديّة، ورغم أنَّ منهجَ المدرسةِ كان يتضمّن ممارساتٍ طقوسيّة تتمثّل بأداء الصلواتِ والقاء الأناشيد الدينيّة، اضافةً الى مكتبةِ المدرسة التي تحتوي على كتب دينيّة؛ الّا أنّ فلو لم يكن مهتمّاً ولا متحمّساً لكلِّ ما له ارتباطٌ بالدين وبالإله، ويوضحُ فلو أنّه لا يعرف سببَ عدمِ اهتمامه وحماسهِ تجاه الأمور والمسائل الدينيّةِ، رغمَ كلِّ ذلك الجو والتوجّهِ الديني الذي عاشَ فيه. وكلُّ ما كانَ ((فلو)) مهتمّاً فيه وبرغبةٍ شديدةٍ؛ هو قراءةُ الكتب السياسيّة والتاريخيَّة والعلميَّة، وأيّاً كان مقدارُ الإيمانِ الذي كان عنده؛ فقد ذهبَ كليَّاً بعد تخرُّجِهِ من مدرسة كنجزوود [٢].

انضم ((فلو)) الى الدراسةِ الثانويّةِ في الأعوام (١٩٣٦-١٩٤١م)، وبعد

(١) Flew, Antony; There is A God,p. 24-25.

(٢) Flew, Antony; There is A God, p. 10.

إكماله لهذه الدراسة في عام (١٩٤٢م) التحق ((فلو)) بجامعة أكسفورد، وفي أيامه الأولى أُلحق بالخدمة العسكريَّة أثناء الحرب العالميَّة الثانيَّة، وكانت خدمتُه غيرَ قتاليَّة، فقد اقتصرت على الاشتراك بسلاح الجو الملكي الجوي، وتحديداً في سرب طائرات جامعة أكسفورد، وكان ((فلو)) حينها يدرسُ بمعهد الدراسات الشرقيّة والأفريقيّة في عامي (١٩٤٢-١٩٤٣م) من أجل تعلّم اللغة اليابانيّة، وفكِّ شفرات الإشارات اللاسلكيَّة المرصودة. وفي عام (١٩٤٦م) عاد ((فلو)) لإكمال دراستهِ في كليَّة الآداب الإنسانيَّة، وفي عام (١٩٤٧م) تقدَّمَ للامتحان النهائي فحصل على المرتبة الأولى. بعدها تقدَّم للدراسات العليا في الجامعة نفسها، وبعد سنةٍ من دراستِه التحضيريَّة للماجستير، نالَ ((فلو)) جائزةَ التميُّز وهي منحةُ جون لوك للدراسة الفلسفيَّة العقليَّة [1]. فمارسَ التدريسَ محاضراً في أكسفورد لمدة عام ما بين (١٩٤٩-١٩٥٠م) وفي أكتوبر من العام نفسه، أصبح محاضراً في جامعة أبردين Aberdeen الأسكتلنديَّة في الفلسفة الأخلاقيَّة ورحل عنها عام (١٩٥٤م)، ليصير أستاذاً في الفلسفة في جامعة كييل Keele [2] في العام نفسه، وظلَّ في منصبه حتى عام (١٩٧١م). بعدها درَّس في جامعة كاليَاري Calgary عاماً واحداً ما بين عامي (١٩٧٢-١٩٧٣م). ثمّ شغل كرسيَّ الأستاذيَّة في جامعة ريدينج Reading حتى التقاعد في الأعوام (١٩٧٢-

---

(١) كما فهمت من مصادر عديدة تحدثت عن مسيرة ((فلو) أنَّ هذه المنحة هي شهادة جعلته مؤهَّلاً كأستاذ في الفلسفة، فمارس ((فلو) التدريسَ، وتأخّر في تحصيله للدكتوراه حتى عام (١٩٧٤م) حيث ظفر بها بمسمَّى (D.litt) المكافئ للدكتوراه من جامعة كييل.

(٢) Flew, Antony; There is A God, p. 10-11.

١٩٨٢م). وبعد عام صار أستاذاً متمرّساً في جامعة ريدينغ، بعدها حاضرَ في جامعة القديس اندروز St. Andrews الأسكتلندية عام (١٩٨٦م) وتوقف عن التدريس بعدها (١).

وبين هذه المُدد التدريسيَّة سافر ((فلو)) إلى جامعاتٍ عديدة كأستاذٍ زائر، معظمها في الولايات المتحدة الأمريكيَّة، ومرةً إلى جامعة أستراليا الوطنيَّة (٢).

ج. أنطوني فلو والفلسفة

١. النتاج الفلسفي

بدأ اهتمامُ ((فلو)) بالأدب منذ الطفولة، وتحديداً في مكتبة مدرستِه كنجزوود. لكنَّه لم يركِّز على الفلسفةِ كمجالِ اهتمامٍ له حتى عام (١٩٤٧م) عندما قرَّر أن يتخصّصَ فيها. تميَّز ((فلو)) بغزارة الإنتاج المعرفي؛ فقد استهل مشوارَه التأليفي بالكتابة في حقل الباراسيكولوجي الذي شُغفَ به في بدايةِ دراستِه العليا، فكتب كتاباً بعنوان ((فرع جديد في الأبحاث السايكولوجيَّة)) A New Approach to Psychical Research، صدر عام (١٩٥٣م) لكنَّه –كما يؤكد- أخفق في الجوانب التجريبيَّة من البحث، فتركَه بعد اكتشاف خطأه، وعدّله بعد عشرة أعوام بمسمّى جديد هو ((قراءات في المشكلات الفلسفيَّة للباراسيكولوجي)) Readings in the Philosophical Problems of Parapsychology، انطلقَ فيه من تبنّي

(١) Brown, Stuart and others; Biographical Dictionary, p. 285.

(٢) ينظر: www. infidels.org.

فلسفة هيوم[1].

بعد كتابه الأول اشتغلَ ((فلو)) بالكتابةِ الفلسفيَّة في مجالاتٍ عديدة هي وجود الله وفلسفة الدين -التي شكّلت الجانبَ الأكبر من كتاباته-، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة القانون، وفي الليبراليَّة، وفلسفة اللغة، والمنطق، نذكر أبرزها وهي:

ـ في وجود الله وفلسفة الدين أصدر هذه الكتب:

كتاب ((مقالات جديدة في فلسفة اللاهوت)) New Essays in Philosophical Theologyأصدره بالتعاون مع الفيلسوف ألسدير ماكنتير* Alasdair Macintyre عام (١٩٥٥م)

- كتاب ((فلسفة هيوم الإيمانيَّة)) Hume's Philosophy of Belief صدر عام (١٩٦١م).

- ((الله والفلسفة)) God and Philosophy صدر عام (١٩٦٦م)، ثم

---

(١) Flew, Antony; There is A God, p. 18 and: p. 33-34.

*) ألسدير ماكنتير Alasdair MacIntyre فيلسوف أمريكي من أصل اسكتلندي. ولد بمدينة غلاسكو الاسكتلنديّة، في عام ١٩٢٩م. يصنّفه كثيرٌ من مؤرخي الفكر الفلسفي ضمن المجال التداوي الفلسفي الأمريكي. انتقل للعيش في الولايات المتحدة الأمريكيّة عام ١٩٧٠م، ومنذ ذلك الحين برزَ حضوره الفلسفي على المستويين المحلي والعالمي. أنتخبَ ماكنتير عام ٢٠٠٥ رئيساً للجمعية الفلسفية الأمريكيّة. له كتاب ذائع الصيت هو "بعد الفضيلة" after virtue صدر عام ١٩٨١م. وهو بحسب النقّاد يعدُّ أكثرَ أعماله تعبيراً عن أطروحته الفلسفيّة، في حقلي الفلسفة الأخلاقيّة والسياسيّة. ينظر:

العزماني، عز الدين؛ ألسدير ماكنتير، ضمن (معجم الفلاسفة الأمريكان)، مجموعة من الباحثين، دار ومكتبة عدنان، بغداد-العراق، ط١، ٢٠١٥، ص ٦٢٣-٦٢٤.

أعيدت طباعته بمسمى آخر هو ((الله: تحقيقات نقديـة)) God: A Critical Inquiry، عام (١٩٨٦م).

- كتاب ((الجسد، الذهن والموت)) Body, Mind and Death، صدر عام (١٩٧٣م).

- كتـاب ((فرضـية الإلحـاد)) The Presumption of Atheism صـدر عام (١٩٧٦م)، ثم أعيدت طباعتُه بمسمى آخـر هـو God, Freedom and Immortality عام (١٩٨٤م).

- كتاب ((هل قام المسيح من الموت؟)) Did Jesus Rise From the Dead?، وهي كما في العنوان مناظرة لفلـو مـع لاهـوتي يـدعى هابرمـاس Gary Habermas، طبعت عام (١٩٨٧م).

- كتـاب ((هـل يوجـد إلـه؟)) Does God Exist?، *وهـو مناظرة مع* لاهوتي مبرَّز هو ل. ميث L. Miethe، طبعت عام (١٩٠١م).

هذه الكتب الستة يُضاف إليها أبحاثٌ بثَّها في مجلاتٍ وكتـبٍ أخـرى؛ يجمعها أمر واحد وهو أنَّها كانت في مرحلةِ إلحاده.

- كتـاب ((يوجـد إلـه)) There is a God، صـدر عـام (٢٠٠٧م) بمشاركة مع فيلسوف الدين واللاهوت إبراهام فارغاس. وهذا الكتـاب هـو الوحيد في مرحلة الإيمان الربوبي لفلو.

ـ في الأخلاق:

- كتـاب ((الأخـلاق التطوريَّـة)) Evolutionary Ethics، صـدر عـام (١٩٦٧م).

- كتـاب ((ديفيـد هيـوم فيلسـوف علـم الأخـلاق)) David Hume:

Philosopher of Moral Science، صدر عام (١٩٨٦م).

- كتاب ((الحياة الاجتماعية والحكم الأخلاقي)) Social Life and Moral Judgment، صدر عام (٢٠٠٣م).

_ في فلسفة اللغة:

- كتاب ((مقالات في مفهوم التحليل)) صدر عام (١٩٥٦م).

- كتاب ((المنطق واللغة)) Logic And Language، صدر عام (١٩٦١م).

- كتاب ((التفكير في التفكير)) Thinking About Thinking، صدر عام (١٩٧٥م).

- كتاب ((التفكير الواضح)) Thinking Straight صدر عام (١٩٧٧م).

_ في فلسفة السياسة والاجتماع:

- كتاب ((السياسات البروكروستية: تناقضات المساواة القهريَّة)) The Politics of Procruystes: Contradictions of enforced equality صدر عام (١٩٨١م).

- كتاب ((الإنسانية الإلحادية)) Atheistic Humanism صدر عام (١٩٩٣م).

- كتاب ((المساواة في الليبرالية والعدالة)) Equality in Liberty and Justice صدر عام (٢٠٠١م).

- كتاب ((الحياة الاجتماعية والحكم الأخلاقي)) Social Life and Moral Judgment، صدر عام (٢٠٠٣م).

٥-. تاريخ الفلسفة والمعاجم:

- كتاب ((مقدمة في الفلسفة الغربية)) An Introduction to Western Philosophyصدر عام (١٩٧١م).

- كتاب ((المعجم الفلسفي)) A Dictionary of Philosophy، من إعداده مع ستيفن بريست، صدر عام (١٩٧٩م).

٢. منهج فلو الفلسفي

يتبع ((فلو)) الاتجاهَ التحليلي في الفلسفة. وتحديداً التوجَّهَ الذي قادَه جورج إدوارد مور George Edward Moore (١٨٧٣-١٩٥٨م)، الذي ينطلق من اللغة الاعتيادية والحسِّ المشتركCommon Sense ، أي الفهم الاعتيادي للناس. خلافاً للتوجَّه الذي سعى فيه كلٌّ من برتراند رسل B. Russel (١٨٧٢-١٩٧٠م)، ولودفيج فتجنشتين L.Wettgenstein (١٨٨٩-١٩٥١م) في مشروعيهما المبكر الذي ينطلق في التحليل من لغةٍ رمزيَّة للمفاهيم الفلسفيَّة، فمن وجهةِ نظرهما أنَّ سببَ المشكلات الفلسفيَّة هو عدم دقة استخدام اللغة، فاللغة الاعتيادية غير دقيقة، لذلك يجب استبدال اللغةِ الاعتيادية باللغة الرمزيَّة المضبوطة، لكنَّ المعروف أنَّهما تركا مشروعيهما، وعادا إلى متابعةِ المفاهيم الاعتيادية، مثلما فعل جورج مور من قبل [١]، وهذا ما التزم به ((فلو)).

لازمَ ((فلو)) هذا المنهج طيلةَ مسيرته الفلسفيَّة-على الأقل في مسألة وجود الله- ولم يترك هذا المنهجَ في تفلسفِه حتى بعد تحوله إلى الإيمان.

(١) ينظر: مهران، محمد ومدين، محمد؛ مقدّمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة-مصر، من دون طبعة، ٢٠٠٤، ص ١٥٥-١٥٧.

فنجد ((فلو)) يترك تعريفاتٍ لمفاهيمَ من قبيل الوجود والهويَّة، معتمداً المعنى المعتادَ في الاستخدام المتعارف عليه. كما أنَّ ((فلو)) يتابعُ المنهجَ التحليلي في الأخذ بنتائج العلوم الطبيعيَّة في بناء رؤاه الفلسفيَّة. والموردُ الأبرز هو تغييرُ قناعته في مسألةِ نشأة الكون؛ فقد كان متابعاً لتوجُّه ديفيد هيوم وكانط ومن تابعهما كبرتراند رسل القائل بأنَّ لا دليلَ على حدوث الكون، ومن ثمَّ لا موجبَ للسؤال عمَّن خلق الكون؛ فالكونُ موجود وانتهى الأمر. لكنَّه بعد البرهنةِ على أنَّ الكونَ له بداية بما يُعرف بنظريَّة الانفجار الكبير، نجد ((فلو)) يغير قناعتَه ويعيد للسؤالِ موقعَه في حجة التصميم. كذلك الحالُ في تبني نظريَّة التطور، ثم إبدالُها بنظرية التصميم الذكي [(١)].

بقيت مشكلةٌ في منهجِ ((فلو)) وهي مشكلةُ المنحى الوضعي المنطقي. ففلو يُثارُ على منهجهِ أنَّه متابعٌ للوضعية المنطقيَّة في تبنّي أطروحة خلو القضايا الميتافيزيقيَّة من المعنى. يؤكد ((فلو)) أنَّه لم يكن متابعاً للوضعية المنطقيَّة، بل يعدُّ نفسَه أولَ مواجهٍ للوضعيَّة ببحثِه الذي قدَّمه إلى النادي السقراطي عندما كان في سن السابعةِ والعشرين الذي عنونَه بـ((اللاهوت والتزييف)) حيث يؤكد أنَّ ما فيه ليس تأييداً للتوجّه الوضعي المنطقي، وهو وإن اعتبرَ معظمَ كلماتِ الدينِ لا مقابلَ لها في الواقع؛ إلَّا أنَّه ليسَ متبنّياً لهذا الطرح، فلعبارات الدين استخداماتٌ عملية لدى المؤمنين رغم أنَّها لا مقابل لها واقعاً. والقضيةُ الأبرز التي يدرسها ((فلو)) في بحثِه هي عدم اتساق محبة الله مع وجود الشر، والدفاع المقدَّم من اللاهوتيين يُثبتُ معنى

(١) تفصيلُ هذا في المبحث الثالث من الفصل الثاني.

للمحبَّة لا مقابلَ له في الواقع [1]. وعند تتبّع بحثِ فلو المذكور آنفاً؛ توصَّلنا إلى صحة ما قاله. فهو لم يقل بأنَّ محبة الله لا مقابلَ لها في الواقع من باب أنها فارغة من المعنى، وإنَّما من حيث عدم اتفاق المعنى المنسوب للمحبة من قبل المؤمنين لمحبة الله، حيث يؤكد أنَّ مفهوم المحبة يقتضي مساعدةَ المحبوب لا تركه ليموت ويمثل بالطفل المصاب بالسرطان. فهو ينطلق منهجياً من الفهم المتداول للإنسان، بحكم منهجه التحليلي، وعليه لا معنى للقول بكونه ينتمي إلى الوضعية المنطقية.

(١) Flew, Antony; Theology and Falsification within: Presumption of Atheism, p 71-73.

الفصل الأول

موقف فلو من الحجج غير المباشرة على وجود الله

توطئة

لابدَّ من ذكر أمرين يتوقّفُ عليهما فهمُ طبيعة موقفِ ((فلو)) من حججِ وجود الله، أحدُ هذين الأمرين يعمُّ كلَّ الحججِ السّتّة-المباشرة وغير المباشرة-والآخرُ يختصُّ بالحججِ غير المباشرةِ بشكلٍ كبير، الأمرُ الأول هو تبيانٌ لموقفِ ((فلو)) من الروح، فالحججُ غيرُ المباشرة إذا ما حلّلناها تستندُ إلى وجود حياةٍ أخرى لمكوِّنٍ لامادي للإنسان بعد موته، ومن دون هذا المكوّن للإنسان تنهارُ الحججُ غيرُ المباشرة كليّاً. أمّا الأمرُ الآخر فهو عبارةَ عن تبيانٍ لمبدأين استند إليهما ((فلو)) في بناءِ موقفِه الفلسفي من حججِ وجود الله، هما المبدأ الستراتوني، ومبدأ افتراض الإلحاد. نوردُ هذين الأمرين بالتسلسل المذكور.

أولاً: الروح وخلودُها

قبلَ الولوجِ في دراسةِ الحججِ غير المباشرة الثلاث، ينبغي إيضاحُ قضيَّةٍ تتوقّفُ عليها جميعُ الحجج هذه. فكلٌ من هذه الحججِ يُشكّل وجودُ طبيعةٍ لا ماديّة للإنسانِ جزءاً أساسيَّاً منها، أيّاً كانت التسميةُ التي تُطلقُ على تلك الطبيعةِ؛ من نفسٍ أو روح أو عقل. و((فلو)) يُحاول في نقدِه لهذه الحججِ التركيزَ على تحليلِه، لكن من دون التركيزِ على موقفِه المناهض لمسألةِ وجود ذلك المكوّن اللامادّي. فهو يكتفي برفضِ فكرةِ الخلود للإنسانِ في حياةٍ أخرى، في حين أنَّ رفضَه للخلود مستندٌ أساساً إلى عدم تسليمِه بوجود مكوّنٍ لا ماديّ للإنسان. فـ((فلو)) يعدُّ الموتَ نهايةً للإنسانِ،

ولا مجالَ لافتراض حياةٍ أخرى له. ولأهميّة هذا الأمر في فهمِ موقفِ ((فلو)) النقدي لهذه الحجج، ارتأينا بيانَ موقفِه من الروحِ والخلود مسبقاً كمدخلٍ لدراسةِ الحجج.

إنَّ ((فلو)) بحكمِ منهجه التجريبي، لا يؤمنُ بأمورٍ من قبيل الروح، أو استمراريَّةِ الحياة [1]. وبتعبير آخر؛ فإنَّ ((فلو)) ينتمي إلى أحد انواع توجُّه الأحاديَّة ((Monism)) *الذي يُقصدُ به أنَّ الإنسانَ مكوَّنٌ من الجسم فقط، ولا يُقرُّ بوجود مكوّنٍ آخرَ للذاتِ الإنسانيَّة من روحٍ أو عقل [2]، أمَّا الاتجاه الآخر وهو التقليد الثنوي Dualism فيقرّر أنصاره أنَّ الإنسانَ يتكونُ من عنصرين مادي وروحي، ويمثّله طائفةٌ كبيرةٌ من الفلاسفة من أمثال

(١) لم يُعرب ((فلو) عن تغيير قناعتِه من الروح في مرحلتِه الإيمانيَّة، وإنّما فقط أعرب عن عدم إيمانِه بوجود حياةٍ أخرى.

*) المقصود من الواحدية Monism))) هنا هو خصوص الإستعمال الذي أقرَّه الفيلسوف الألماني كريستيان ڤولف ((١٦٧٩-١٧٥٤م) في كتابه ((المنطق) عام ((١٧٨٢م) الذي يعني به أنَّ الظواهر النفسيَّةَ تُرجع إلى جوهر إنساني واحد. وإلا فالمصطلح واسع يشمل بمعناه الأحادي القول بوجود عنصر أو جوهر واحد. كالواحدية الكونية، التي تقرر وجودَ عنصر واحدٍ مادي أو فكري يمثل أصل الكون. إضافةً إلى الواحديَّة العقلية، التي يذهب أتباعها إلى أنَّ جميع ظواهر الإنسان العقليَّة ترجع إلى عنصر الإنسان المادي مثلما يذهب أنصارُ التوجه المادي في فلسفة الوعي، أو ترجع إلى عنصرٍ فكري روحي، مثلما يرى أنصار التوجُّه الروحي في فلسفة الوعي. وبالمحصلة فإنَّ مفهومَ الواحديَّة ((Monism) يقصد به هنا ما يقابل مفهوم الثنائية ((Dualism) الذي يقول بأن حقيقة الإنسان تتكون من مادة وفكر. ينظر:

لالاند، أندريه؛ موسوعة لالاند الفلسفيَّة، ص ٨٣٣ و:

Mandik, Pete, Key Terms in Philosophy of Mind, Continuum International Publishing Group, New York- USA, 1st edition, 2010, p. 76.

(٢) ينظر: لالاند، أندريه؛ موسوعة لالاند الفلسفيَّة، ص ٨٣٣.

أفلاطون وديكارت[١].

و((فلو)) تبعاً لهيوم ينطلقُ من المعرفةِ التجريبيَّة، لكنّه يزيدُ عليه بتوجّهِ التحليلي، الذي يفرضُ عليهِ الالتزام بالتعبيراتِ الدارجة والحسِّ المشترك. والتزاماً بهذا التوجّه؛ يؤكّدُ ((فلو)) أنَّ الرّوحَ لا دليلَ على وجودِها بسبب أنَّ استعمالنا للأسماءِ وحتّى الألقاب عند الحديثِ عن الأشخاص، هو استعمال نشير به إلى المخلوقاتِ التي تتكوّن من لحمٍ ودم[٢].

يُفضّل ((فلو)) المنهجَ التحليلي بدلَ اللجوءِ إلى التوجّه الفلسفي التجريبي الذي تابعَ به هيوم في معظمِ فلسفتِه، وحتّى مع اتّباعهِ هذه الطريقةَ فما توصّلَ إليه غيرُ مخالفٍ لرأي هيوم الذي لم يثبت عندَه وجودُ الروح، بسببِ كونها خارجَ حدود الإدراك. يُعبّر هيوم عن هذا بقوله "لا فكرةَ أخرى لدينا عن أي جوهر أكثرَ من مجموعِ خصائصَ معيَّنةٍ في شيءٍ غيرِ معروف. المادّة وكذلك الروحُ مجهولانِ على حدٍ سواء، ولا يمكننا تحديدُ نوعيّة الصّفاتِ في أحدِهما أو في الآخر"[٣].

ومن المهمّ جدّاً الإشارةُ إلى أنَّ ما يقصدُه ((فلو)) بـ((الروح)) هو كلُّ

(١) ينظر: الخُشت، محمد عثمان؛ صراع الروح والمادة في عصر العقل، روابط للنشر وتقنية المعلومات، من دون مكان، ط١، ٢٠١٧، ص ١٠. و: لالاند، أندريه؛ موسوعة لالاند الفلسفيَّة، ص ٣٠٦.

(٢) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p.119.

(٣) Hume, David; on The Immortality of The Soul, Published within: Essays Moral, Political, and Literary, vol.2, edited by: T.H. Green, and, T.H. Grose, Longmans Green and Co, London- UK, without edition number, 1875, p. 596.

شيءٍ غير مادّي يُشارُ به إلى طبيعة للإنسان. فالفلاسفةُ واللاهوتيّون القائلونَ بوجودِ شيءٍ لا مادّي لا يسمّونَه جميعاً روحاً، بل بعضُهم يسميه نفساً، كأرسطو، وابن سينا الذي يُعرّفها متابعةً لأرسطو بأنَّها " كمالٌ أول لجسم طبيعي آلي ذي حياةٍ بالقوّة" [1]، ومنهم من لا يُفرّقُ بين الروحِ والنفس والعقل، كديكارت [2]. ورغمَ هذا توجدُ آراءٌ تفرّق بين هذه المفاهيم [3]، نُعرضُ عنها فما يُهمّنا تحديداً هو أيَّ مفهومٍ يدلُّ على طبيعةٍ غير مادّيّةٍ يُرادُ بها الإشارةُ إلى طبيعة الإنسان، أيّاً كانت مسمّياتُها، كالروح، النفس، العقل، الجوهر الرّوحي، الذهن، كلُّها تعبيراتٌ مترادفة من حيث دلالتِها على شيءٍ لا مادّي [4].

كذلك وبالطريقةِ التحليليَّة نفسِها، يعدُّ ((فلو)) مسألةَ الخلودِ لا تخلو من أحد أمرين؛ إمَّا أن يُعبَّرَ عنها بهذا التعبير "كلُّ واحدٍ منّا يعيشُ بعد الموت" وإمَّا أن يُعبَّرَ عنها بالقول "كلُّ واحدٍ منّا يعيشُ إلى الأبد. فالتعبيرُ الأوّلُ يراه تعبيراً متناقضاً في اللغةِ الجاريةِ. فإمَّا أن تكونَ ميتاً بالمعنى المعروف، وإمَّا أن تكونَ ناجياً من الموتِ بمعنى أنَّك لم تمت، أمَّا أن

(١) ابن سينا؛ أحوالُ النّفس، تحقيق: الأهواني، أحمد فؤاد، دار بيبلون، باريس-فرنسا، ط١، ٢٠٠٧، ص ٥٦.

(٢) ديكارت؛ التأمّلات في الفلسفة الأولى، ص٥٨.

(٣) للأطّلاعِ على مختلفِ الآراءِ حول هذا الموضوع، يُنظر: حمدان، عبد الحميد صالح؛ الروح والنفس، عالم الكتب، القاهرة-مصر، ط١، ٢٠١٤، ص ١٢ وما بعدها.

(٤) See: Calkins, Mary Whiton; Self and Soul, published within: The Philosophical Review, Vol 17, Duke University Press, Durham-UK, 1st edition, 1908, p. 227.

تكونَ حيًّاً بعد الموتِ فهذا تناقض ذاتي. وبالنسبةِ إلى التعبير الآخر فيعدُّه ((فلو)) مخالفاً للحقيقةِ المعروفة، وهي أنَّ كلَّ النّاسِ يموتون [١].

يُلحظ على رأي ((فلو)) أمران:

١. إنَّ ((فلو)) باحتجاجه باللغة الجارية في تحليلهِ لقضيَّة الخلود-وكما تقدَّم في التمهيد أنَّه من أتباع مور في منهجِه التّحليلي-أنَّه تعمَّدَ حصرَ ترجمةَ قضيّة ((الروح خالدة)) في العيني، والتي وفقاً لمنهجِ التحليل لدى مور، لابدَّ أن تُفضي إلى خطأ تجريبي، وخطأ لغوي ((اللغة الاعتيادية))، وبتعبيريه هذين، يتحقّق كلا الأمرين فعلاً. مع أنَّه يمكنُ أن يُعبِّر عن مسألة الخلود بتعبيرٍ من قبيل "إنَّ كلاً منّا ينجو منَ الموت بروحه"، وهذا التعبيرُ بلا شك يُجاري اللغةِ الاعتيادية، فعندما يُقالُ إنَّ فلاناً مات، يتبادر إلى الذهن، أنَّ روحَه التحقت بعالمٍ آخر منفصلةً عن الجسد.

٢. إنَّ ((فلو)) موافقٌ لما يراه هيوم، يقول هيوم متحدثاً عن تعذّر إثباتِ خلود الروح "بمجرَّد النور العقلي يبدو أنَّه من الصعوبة إثباتُ خلودِ الروح" [٢]، معلِّلاً ذلك باستحالة إثباتِ شيءٍ لم يقع بعد، كما لم يقع ما يُشبهه في الواقع، فكيفَ يمكنُ إثباتُه؟ [٣].

إنَّ الاتجاه التجريبي ذا الطابع الشكّي الذي يتبنّاه ((فلو)) تبعاً لهيوم،

---

(١) Flew, Antony; God Freedom and Immortality, p. 121 and 130.

(٢) Hume, David; of the Immortality of Soul, Published withen: The Philosophical Works of David Hume, Vol.4, edited by: T. H.Geen and T. H. Grose, Longmans Green and Co, London- UK, without edition number, 1875, p. 399.

(٣) Ibid, 406-507.

يوافقُه الاتجاهُ الفلسفي الماديّ الذي يُرجعُ كلَّ تكوين العالم ومن ضمنِه الإنسان إلى المادّة فقط [1]. وكذلك الاتجاه الوضعي المنطقي الذي رغمَ اختلافِ ممثّليه حولَ طبيعة الإنسانِ، إلَّا أنَّ ما يجمعَهم هو عدمُ التسليم بوجود جوهرٍ لاماديّ كمكوّنٍ للإنسان [2]، كذلك فلاسفة التحليل الكبار من أمثال رسل [3]. يُقابلُه اتجاهٌ من الفلاسفةِ المعارضين، الذي يمثّلُه في الفلسفة الغربيَّة، فلاسفةٌ كبار من أمثال أفلاطون في محاوراتِه لا سيَّما في محاورتي ((مينون)) و ((فيدون)) [4]، حيثُ يؤكّدُ في الأخيرةِ وجودَ الروح قبلَ الجسد، وخلودَها أيضاً بعد الموت، وأنَّها لا يمكنُ أن تفنى أبداً [5]. أمَّا أرسطو فهو وإن أقرَّ بوجود صورةٍ للجسد المادي وهي النّفس التي يُعرّفها بقوله "كمال أول لجسمٍ طبيعي آلي ذي حياةٍ بالقوّة" [6]. وإن كانَ يرى أنَّها

(١) ينظر: المسيري، عبد الوهّاب؛ الفلسفةُ الماديّة وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق-سوريا، ط ٤، ٢٠١٠، ص ١٦-١٧.

(٢) زيدان، محمود فهمي؛ في النفس والجسد، دار الجامعات المصريّة، الإسكندريَّة-مصر، ط١، ١٩٧٧، ص ٩١.

(٣) ينظر: رسل، برتراند؛ لماذا لست مسيحياً، ص ١٠٧-١٠٨.

(٤) ينظر: الأهواني، أحمد فؤاد؛ إفلاطون، دار المعارف، بيروت-لبنان، ط ٤، من دون تاريخ، ص ٩١. و: ستيتس، ولتر؛ تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص١٢٥. و: رسل، برتراند؛ تاريخ الفلسفة الغربيّة، المجلد الثالث، ص ٢٢٣.

(٥) افلاطون؛ محاورة فيدون، ضمن (محاورات افلاطون)، ترجمة: زكي، نجيب محمود، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة-مصر، ط١، ٢٠٠١، ص ١٧٤-١٩٥.

(٦) أرسطو؛ كتاب النفس، ترجمة: أحمد، فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة-مصر، ط١، ١٩٤١، ص ٤٢-٤٣.

فانيةٌ بفناءِ الجسد [1]. وبقيت هذه الرؤيةُ الثنائيَّة للإنسانِ حاضرةً عند فلاسفةِ الإفلاطونيّة المحدَثة، وفلاسفةِ المسيحيَّة كأوغسطين وأنسلم، وفلاسفة الإسلام كالفارابي وابنِ سينا، الذين وائموا بين هذه الرؤيةِ الفلسفيَّة ومقرّراتِ الشّريعة [2]. ومن أبرزِ الفلاسفةِ القائلينَ بوجود روحٍ خالدةٍ وباقيةٍ بعدَ الموت، في العصر الحديث هو ديكارت، فالنفسُ عندَه روحٌ بسيط مفكّر، وهي متحدةٌ مع الجسد [3]. وتابَعَه فلاسفةٌ آخرون من أمثال جون لوك وباركلي [4].

ليسَ بوسعنا في هذه العجالة مناقشةُ استدلالاتٍ كلٍ من الطرفين، فمسألةُ وجودِ كيانٍ روحي داخلَ الجسد المادّي أو عدم وجوده، مسألةٌ عويصةٌ جداً، لكن يُلحظ أنَّ التوجُّهَ الفلسفي في الحقبةِ المعاصرة، كثرَ فيه القائلون بالواحديَّة، خلافاً للحقب القديمة والوسيطة، ففيهما كانَ الغالبُ هو الاتجاه الثنائي. وتُعزى غلبةُ التوجّه الواحدي في الفلسفاتِ المتأخّرة إلى تقدّم العلوم الطبيعيّة، التي أفرزت نظريّةَ التطوّر، ونظريّاتِ علم النفس المعاصر، والتقدّم التكنولوجي، حتّى عُدَّت الثنائيّةُ لدى بعض المفكّرين جزءاً من تاريخ الفلسفة [5]. لكن على نحوِ الإجمالِ نجدُ نقطةً مفصليَّةً بين

(١) أرسطو؛ كتاب النفس، ص ٤٤.

(٢) يُنظر: زيدان، محمود فهمي؛ في النفس والجسد، ص ٨٦.

(٣) ينظر: ديكارت؛ التأملات في الفلسفة الأولى، ص ٢٦٢-٢٦٤. و: كرم، يوسف؛ تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٨٨.

(٤) زيدان، محمود فهمي؛ في النفس والجسد، ص ٨٦.

(٥)زيدان، محمود فهمي؛ في النفس والجسد، ص ١٧.

الطرفين وهي أصلُ المعرفة. فبعضُ فلاسفةِ هذينِ التوجّهين يرتبطُ موقفُ كلٍ منهم من الروح أو النّفس مع موقفِه من المعرفة، فعلى سبيلِ المثال، نجدُ رائدَي المذهب الثنائي أفلاطون وديكارت، يقولانِ بوجود أفكارٍ فطريَّة في ذهنِ الإنسان. فمن ضمن حججِ أفلاطون على وجود الروح وأسبقيّتِها على الجسد، هو توفّرُ معرفةٍ لدى الإنسانِ دون تعلُّم لها تجريبيًّا. وهذا ما بيّنَه أفلاطون في محاورة ((فيدون))، حيثُ استعانَ بنظريّتِه التي يذهبُ فيها إلى أنَّ المعرفةَ تَذكّرٌ، فيحتجُّ بفكرةِ "التساوي المطلق" التي ندركُها مجرَّدةً، مع أنّنا لم نحصل عليها تجريبيًّا [١]. والتأكيدُ نفسُه نجدُه عند ديكارت الذي يؤكِّدُ وجودَ أفكار فطريَّة في ذهن الإنسان من قبيل معرفةِ الله [٢].

ثانياً: المبدآن الرئيسانِ في بناء فلو لموقفه الفلسفي إزاءَ حجج وجود الله

توجدُ كثيرٌ من الحججِ على وجودِ الله، حتّى بلغَ تعدادُها ستاً وثلاثين حجّةً [٣]. إلا أنَّ هذه الحججَ -المباشرة- ترتدُّ جميعاً إلى ثلاثةِ حججٍ رئيسيّةٍ هي ((الحجَّةُ الأنطولوجيَّة، الحجَّة الكوزمولوجيَّة، الحجَّة اللاهوتيَّة الطبيعيَّة)) [٤].

يبذلُ ((فلو)) جُلَّ اهتمامِه في مناقشةِ حججِ وجود الله على هذه الحججِ الثلاث، متابعةً منه لكانط. ولا يقتصرُ هذا الوضعُ عليه فحسب، بل

(١) ينظر: افلاطون؛ محاورة فيدون، ص ١٩٠-١٩٤.

(٢) ديكارت، رينيه؛ تأملات ميتافيزيقيّة في الفلسفة الأولى، ص ٢١٦.

(٣) See: Goldstien, Rebecca Newberger, 36 Arguments For The Existence Of God, Pantheon Books, New York-USA, 1st, 2010, all book.

(٤) كانط، إيمانويل؛ نقد العقل المحض، ص٦١٨.

نجدُ بعضَ المفكّرين يُتابعونَ كانط في ذلك، من أمثال الفيلسوف المعاصر ((آلفن بلانتينجا)) Alvin Plantinga في كتابيه الرئيسين ((الله والعقول الأخرى)) و((الله الحريَّة الأبديَّة)) [1].

هذه الحججُ الثلاثُ أسميناها ((الحجج المباشرةِ)) بلحاظ أنَّها يُحتجُّ بها مباشرةً على وجود الله، وبتعبير ((فلو)) هي "أسبابٌ كأرضيَّةٍ للإيمان" Reasons as Grounds وفي مقابل هذه الحججِ توجدُ حججٌ ثلاث بحثَها ((فلو)) وهي رهان باسكال، والحجة الأخلاقيَّة لإيمانويل كانط، وحجَّةُ تولستوي في خلود الروح. هذه الحججُ الثلاثُ يُسميها ((فلو)) بـ"أسبابٌ كدوافعَ للإيمان" Reasons as Motives [2]، هذه الحججُ نسميها بـ((الحجج غير المباشرة)) بعَدِّ أنَّه لا يُستدلُّ بها مباشرةً على وجود الله، فهي ليست حججاً على وجود الله، وإنَّما وجودُ الله مستدَلٌ عليه تبعاً؛ فكما سيتّضح أنَّ رهانَ باسكال هو دافعٌ نفسي يُنطلقُ منه من أجل إتّقاء خطر محتمل هو العذابُ الأبدي، وهذا العذابُ الأبدي من فعل الله، فإذن الرّهانُ يستلزمُ الإيمان بوجود الله أيضاً [3]. والحالُ نفسه بالنسبةِ إلى الحجَّة الأخلاقيَّة، التي لا يُستدَلُّ بها على وجود الله بشكلٍ مباشر، وإنَّما باعتبار أنَّ القانونَ الأخلاقيَّ يستلزم العدالة، ويعني بها السعادةَ المتناسبة مع الفضيلة،

(١) See: Plantinga, Alvin; God, Freedom, and Evil, Harper and Row, New York-USA, 2nd edition, 2002, p.4. and: Plantinga, Alvin; God and Other Minds, Cornell University Press, London-UK, 4th edition, 1975, p. 75.

(٢) See: Flew, Antony; God A Critical Enquiry, Open Court Publishing Company, Illinois-USA, 2nd edition, 1984, p.175.

(٣) يأتي بيانُه في المبحث الأول من هذا الفصل.

وعنايةُ الله وحدها الضامنةُ لها، وبما أنَّ العناية الإلهية لم تضمَن السعادة في هذه الحياة؛ اذن توجد حياة أخرى ويوجد إلهٌ يضمن السعادة فيها [1]. و الشيء نفسُه مع حجَّة تولستوي؛ فهو يُعد ألَّا معنى للحياةِ من دون وجود حياةٍ أخرى، وهذه الحياةُ الأخرى من خلق الله وصنعه، فالتدليلُ على معنى الحياة، يقودُ أيضاً إلى التدليل على وجود الله [2].

وقبلَ دراسةِ حججِ وجود الله، لابدَّ من ذكر مبدأين يعتمدُهما ((فلو)) في بحثِه في طبيعة الله وحججِ وجوده في مرحلةِ إلحاده، لكنَّه تركَ الالتزام بهما بعدَ إيمانه، وهما:

أ. مبدأ افتراض الإلحاد

وضعَ ((فلو)) مبدأ أسماه "افتراض الإلحاد" Presumption of Atheism وعدَّه ركيزةً لكلِّ بحثٍ أو مناظرةٍ أو حوارٍ بين المؤمنين والملحدين، ومضمونُ هذه النّظريَّةِ يبيِّنُه ((فلو)) بقوله "المناظرة حول وجود الله يجب أن تبدأ من افتراض الإلحاد، الذي يقضي بأنَّ عبءَ الإثبات يقع على المؤمن" [3].

ويزيد ((فلو)) المسألة إيضاحاً بقوله "إذا ما أريدَ أن يُثبتَ وجودُ الله؛ فيجب أن يكونَ لدينا أسبابٌ قويَّة للإعتقاد بأنَّ هذا هو الواقع (أي وجود الله واقعي). فما لم يتمَّ تقديمُ بعضِ هذه الأسباب، فلا سببَ لدينا إطلاقاً للإيمان، وفي هذه الحالة يجبُ أن يكونَ الموقفُ العقلانيُّ الوحيد، هو أمَّا

(١) ينظر: رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربيّة، ص ٣٢٣.

(٢) يأتي بيانُ هذا المعنى في المبحث الثالث من هذا الفصل.

(٣) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 14.

الإلحاد السّلبي وإمَّا اللاأدريَّة" [1].

من جملةِ من اعترض على هذه النظريَّة-كما يؤكّد ((فلو))-كلٌّ من الفيلسوفين ((آلفن بلانتينجا))، وأنتوني كيني Anthony Kenny *. فبالنسبةِ لبلانتينجا، فهو يرفضُ كونَ اللاأدريَّةِ هي الموقفَ السَّليم، معتبراً أنَّ الإيمان بالله أمرٌ أساسي، مثلَ الإيمان بحقائقَ أخرى، كالإيمان بوجود عقولٍ أخرى، أو التصوّر، كتصوّر شجرة، أو الذاكرة أي الإيمان بحصول الماضي. فالإنسانُ يثق بقدراتِه الإدراكيَّة، لكنّه يعجز عن إثباتِ صحّة إدراكه. فالأمرُ يشبه الإيمان بوجود العالم، فنحنُ نتّخذها قضيَّةً أساسيَّةً، ومنها نشتقُّ قضايا أخرى [2].

وبالنسبة إلى أنتوني كيني، فإنَّه يؤكّدُ أنَّ قبولَ نتيجة افتراض الإلحاد، لا يعني سلامةَ موقفِ الملحد سواءً كان إيجابيّاً (أي يتبنّى عدمَ وجود الله) أم سلبيَّاً (لا أدريَّاً)؛ فصحيحٌ أنَّك حين تعرف، فإنَّه يتطلّب منك جهداً أكبر، من كونك لا تعرف، لكن هذا لا يُخلّص اللاأدريَّةَ من ورطتهم، فمن يتقدّم للاختبار وهو لا يعرف، يستطيعُ أن يبرِّرَ عدمَ معرفتِه الإجابةَ عن أحد

(١) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 22.

*) أنتوني كيني Anthony Kenny فيلسوف إنجليزي معاصر ولد عام (١٩٣١م)، تتنوع اهتماماته بين فلسفة العقل، والفلسفة القديمة والوسطى وفلسفة الأديان ومجالات أخرى، له عدّةُ كتب منها ((الفعل الدافع والإرادة) نشر عام ١٩٦٣، و((تشريح الروح) عام ١٩٧٤، و((الإرادة الحريَّة والقوّة) عام ١٩٧٥، و((إله الفلاسفة) عام ١٩٩٧، وغيرها كثير. ينظر: www.sas.ac.uk/kenny.html.

(٢) Flew, Antony; There is A God, p. 55-56.

الأسئلة، لكنَّ هذا لا يؤهّلُه لاجتياز الاختبار [(١)].

ينقلُ ((فلو)) هذا الكلام المذكور آنفاً عن بلانتينجا دون توثيق، ويُلحظ على رأي بلانتينجا أنَّه من السَّهل الاعتراضُ عليه بالقول إنَّ جعلَ الإيمان بالله مشابهاً للقضايا المذكورةِ آنفاً، قياسٌ تعسّفي، فكلُّ الأمثلة التي ذكرَها تشتركُ بصفةٍ أساسيَّة، وهي أنَّها كلُّها خاضعةٌ للتجربة. خلافاً للإيمان بوجود الله، فاللهُ لا يُقارنُ بكلِّ ما ذكرَه. ولو أنَّه تبنَّى نظريَّةَ فطريَّة معرفةِ الله في النفوس لكان أسلمَ له من افتراضِه. فبلا شك يبقى الاتجاهُ المؤمنُ بفطريَّة معرفة الله [(٢)] ندّاً لافتراض الإلحاد الذي ينادي به ((فلو)).

وبالنسبةِ إلى أنتوني كيني، فإنَّ ما يقولُه صحيح، وكلامُه مقاربٌ جداً لأطروحةِ وليم جيمس، التي يؤكّد فيها أنَّ الإنسانَ في الواقعِ أمَّا مؤمن، وإمَّا غيرُ مؤمن، حتّى لو كان لا يدري [(٣)].

ب. المبدأ الستراتوني

ينصُّ هذا المبدأ على "إنَّنا يجب أن نعتبر الكون وكلَّ ما يكتشفهُ العلماء من قوانينه الأساسيّة حقيقةً قصوى لتفسيره، فمبادئُ الكونِ تقعُ ضمنَ الكونِ نفسه" [(٤)]. ويُعرف بالـ((المبدأ الستراتوني)) أو الإلحاد

(١) Flew, Antony; There is A God, p.55.

(٢) تقدَّم بيانُ مذهب فطريّة المعرفة في التمهيد ص ٢٠.

(٣) يُراجع المبحث الأول من هذا الفصل (رهان باسكال).

(٤) Flew, Antony and Terry, Miethe; Does God Exist?, p. 25. and: Flew, Antony; God A Critical Enquiry, p. 188.

الستراتوني Straton Atheism نسبةً إلى ستراتون Straton * (؟ -٢٦٨ق.م).
يتمسّكُ ((فلـو)) بهـذا المبـدأ معتبـراً إيَّـاه حقيقـةً لا يمكـنُ تجاهلُهـا فـي الدراساتِ المتعلّقة بالبحـثِ عـن أصـل الكـون وقوانينـه. فمـن المنطقـي ألَّـا نتجاوزَ بأيَّة طريقةٍ تفسيريَّة حدودَ الكون الذي نعرفُه، وكلُّ محاولةٍ لتفسيره تُرجعُ أصلَه وقوانينَه إلى شيءٍ خارجٍ عنه مرفوضةٌ قطعاً، من حيثُ أنَّ الثّابتَ والمتأكَّدَ منه أنَّنا نعرف الكونَ الذي نعيشُ فيه، فهو كلُّ ما لدينا، فلا داعـي للبحثِ عن سببٍ خارجَه. ويزعمُ ((فلـو)) أنَّ الاقتصـار علـى الكـونِ وعـدمَ تجاوزهِ مطابقٌ لنصل أوكام Okham Razer الذي يـنصُّ علـى "إذا أمكنـك أن تكتفيَ بالعـدد الأقـلِّ، فمـن العبـث أن تسـتخدمَ عـدداً أكبـر" [١]، ووفقـاً لصياغةِ ((فلو)) "الكيانات يجبُ ألَّا تكونَ أكثرَ مـن الضـروري" [٢]. فمـا دامَ ممكناً افتراضُ أنَّ مبادئ الكونِ وقوانينَه متأصّلةٌ فيه، فلا داعي للذهاب أبعدَ بافتراضِ مبدأ خارجَه [٣].

يتبنّى هيوم هذا المبدأ أيضاً، إذ يتجلّى عندَه في نقدِه لحجَّة التصميم [٤]

---

*) ستراتون Straton فيلسوف يوناني مشّائي مـات نحـو عـام ٢٦٨ ق.م. دُعـي بـالطبيعي، لأنّـه وجّه الدروس في اللقيون-التي تولّى زعامتهـا، خلفـاً لثيوفراسـطس، مـن ٢٨٨ الـى ٢٦٨-نحـو علـوم الطبيعـة. خلافـاً لأرسـطو، حيـث نفـى العلـل الأولـى والغائيّـة فـي تفسـير الظـاهرات. (الطرابيشي، جورج؛ معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنـان، ط٣، ٢٠٠٦، ص ٣٦١).

(١) رسل، برتراند؛ تاريخ الفلسفة الغربيّة، المجلد الثاني، ص٢٦٥.

(٢) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 52.

(٣) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 52.

(٤) يأتي بيانه في المبحث الثالث من الفصل الثاني ص ١٢٩.

ففي كتابه حوارات حول الدين الطبيعي، يؤكد فيه أنَّ أيّاً كان النظامُ الذي نكتشفُه في الكون، فينبغي أن يُعزى إلى سببٍ يقعُ ضمنَ حدود الكون وليس خارجَه [1].

ممّا لا شكَّ فيه أنَّ المبدأ الستراتوني، ذا طابعٍ مادّي تجريبي، فهو يقتصر على حدود المعرفةِ التجريبيَّة، فستراتون نفسُه كان طبيعيّاً، معارضاً للمبادئ الميتافيزيقيَّة كالصورةِ والهيولى والله. ومن الطبيعي أن يرتضيَ هيوم هذا المبدأ وإن لم يذكره صريحاً في نقدِه لحجّة التصميم، بسبب أنَّ معرفتنا-حسب ما يرى-مقتصرةٌ على حدود التجربة [2]. ورغمَ أنَّ ((فلو)) لم يذكر هذا المبدأ إلّا في نقد حجّة التصميم، بعَدِّ أنَّها يُتوصّلُ من خلالها إلى وجود الله المفارق للكون؛ إلّا أنَّها تصلحُ كنقدٍ عام لجميع حججِ وجود الله، من منظور ((فلو)). فجميعُ الحججِ السّت يجمعُها طابعٌ واحد، وهو أنَّها تحاولُ الوصولَ إلى كائنٍ خارجَ حدود الكون. وهذا ما يخالفُ جذريّاً ذلك المبدأ الذي يتمسّكُ به ((فلو)).

يُقابلُ المبدأ الستراتوني النظريّاتُ التي تؤمنُ بأنَّ الكونَ لا يمكنُ أن تكونَ علّتُه فيه، كالنظريّاتِ الدينيّة، والفلسفاتِ التي تعدُّ الكونَ معلولاً لعلّةٍ خارجةٍ عنه وهي الله. لا يناقشُ ((فلو)) حججَ هذا الإتّجاه [3]، بل يقتصرُ

(١) Flew, Antony; The Philosophical Implications of Darwinism, published within; Darwin, Marx, and Freud, edited by Arthur L., Caplan, Bruce, Jennings, Plenum Press, New York-USA, 1st edition, 1984, p. 14. and: Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 35.

(٢) يراجع نقد هيوم لحجّة لتصميم في المبحث الثالث من الفصل الثاني.

(٣) تعتمدُ حججُ الإتجاه الديني والفلسفي على المنطق الصوري، الذي يقرّر ضرورةَ وجود علّة لكلِّ معلول، ومن أبرز ما يُحتجُّ به فلسفيّاً هو أنَّ عدمَ قبول فرضيّة ضرورة وجود علّةٍ

على طرحِ بديلٍ منطقي وهو أنَّ الكونَ يمكنُ أن يكونَ أزليَّاً وليسَ حادثاً، ولا دليلَ يُثبتُ كونَه حادثاً-أي له بداية-، فإن كان الكونُ حادثاً، حينها يمكنُ قبولُ فرضيّة وجود علّةٍ خارجةٍ عنه. وهو ما حصلَ بالضبط حينَ تنازلَ عن المبدأ السِتراتوني لاحقاً، بعدَ أن عرفَ نظريَّةَ الانفجار الكبير، التي من خلالها ثبت أنَّ للكون بدايةً، إذ لم يرتضِ ((فلو)) البديل الفيزيائي لتفسيرِ حدوث الكون وهو نظريّة الأكوان المتعدّدة [1]، وارتضى التفسير بوجود علَّةٍ للكون هي اللهُ، وهو وإن لم يُصرّح بكون تفضيلِه نظريَّة وجود الله على نظريَّةِ الأكوان المتعدِّدة مطابقاً لنصل أوكام، لكنَّه في الواقع مطابقٌ تماماً، فمن البديهيّ أن يكونَ التفسيرُ للكونِ بكائنٍ واحدٍ وهو الله بوصفِه مصمِّماً للكون، أقلَّ من ملايين الأكوان المتخيّلة.

من وجهةٍ أبستمولوجيَّة، لا يتّسُقُ هذا المبدأ مع فلسفةِ كانط، الذي رغمَ نقدِه لحججِ وجود الله الرئيسةِ الثلاث، لا يقبلُ عدَّ العالم أو المادّة مبدأ أوَّلاً وأساساً أعلى لجميع ظاهرات العالم، بل لابدَّ أن يكون الأساسَ الأعلى هو كائنٌ ضروري خارجٌ عن العالم والمادّة. والسّببُ في هذا كما يبين كانط؛ هو وجود مبدأين في العقل أحدُهما يفرضُ علينا أن نضعَ سبباً

لكلِّ معلول يلزم منه إمَّا أن يكون المعلول حصل من غير علّة، وإمَّا أن يكونَ هو من أحدثَ نفسَه، وكلاهما مستحيل عقلاً. لكنَّ فلو يُحجم عن مناقشة حججِ هذا الإتّجاه ربّما لأنَّه يعد بطلانَ هذه الحججِ أمراً بديهيّاً تبعاً للجو السّائد في الأوساطِ الإنجليزيّة ذات التوجّه التجريبي. ينظر: رسل، برتراند؛ لماذا لست مسيحيّاً، ص ١٨. و: كرم، يوسف؛ تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٨٣.

(١) يُراجع المبحث الثالث من الفصل الثاني (حجّة التصميم) ففيها تعريفٌ بهذه المفاهيم.

ضروريّاً لكل موجود. والآخر يفرضُ علينا استحالة وجودِ السّبب الضروريّ في العالم التجريبي. وهذان المبدآن التنظيميّان لمعرفة الإنسان، لا يمكنُ أن يُوفَّقَ بينهما أبداً في حال افتراض المبدأ الضروري هو العالمَ أو المادّة، وإلا حصل تناقضٌ لا محالة، بسبب أنَّ أحدَ المبدأين لا ينسجم مع الآخر في حدود التجربة (١). لكنَّ ((فلو)) ليسَ من متابعي كانط وأمثاله من القائلين بفطريَّة المعرفة، فهو من أنصار الاتجاه التجريبي في المعرفة، الذي يَعدُّ كلَّ معرفتِنا مكتسبَة من التجربة.

ما أردنا بيانَه في هذا التمهيد هو أنَّ دراسةَ ((فلو)) لحججِ وجود الله، تستندُ إلى ما ذكرناه من مبادئَ، ومن دون هذا التمهيد لا يمكنُ فهمُ طبيعةِ موقفهِ من الحجج ومرتكزاتِه الفلسفيَّة.

(١) كانط، إيمانويل؛ نقد العقل المحض، ص٦٣٨-٦٣٩.

المبحثُ الأول

رهان باسكال

أولاً: الرّهانُ وبعضُ ما يتعلّق به

أ. مضمونُ الرّهان

قدَّمَ باسكال رِهانَه [١] بهذه الصورة "لنضع هاتين القضيّتين: إن ربحتَ، فقد ربحتَ كلَّ شيء، وإن خسرتَ، فلن تخسر شيئاً. راهن على أنَّه(الله)موجود إذن بلا تردّد" [٢].

قبل كلِّ شيءٍ؛ لابدَّ من بيان بعضِ الأمور التي يؤكِّدُها باسكال قبلَ استعراضِ بحثِ ((فلو)) لهذا الرهان، وكما يبدو فإنَّ فهمَ الرّهان وفهمَ نقد ((فلو)) له، يتوقَّفُ على بيانِ هذه الأمور التي نوضحُها من خلال قراءةِ ما كتبَه باسكال عن رِهانِه بالنحو الآتي [٣]:

---

(١) الرهانُ في اللغةِ على وزنِ فِعال يأتي بمعانٍ عديدة كالمسابقة على الخيل وغير ذلك، والمقصودُ منه هنا هو خصوصُ ما يُبذلُ من شيءٍ بدلاً عن دفع خطَر، فيُقالُ راهنَ من رَهنَ يرهَن بمعنى خاطرَ، من المخاطرَة. يُقال راهنَ المرءُ بمعنى بدَّلَ الخطرَ بما يرضى به مراهِنٌ آخر.ويُقال على المخاطرة أيضاً مراهنَة. والمعنى الإصطلاحي لا يختلفُ عن المعنى اللغوي، إلّا أنّ الفارق الجوهري هنا أنَّ الرِّهانَ في اللغة لم نعثر على معنى له يكونُ بذلُ العوض فيهِ محلَّ خطرٍ في غير هذه الحياة. خلافاً لرِهانِ باسكال كما سيتّضح تباعاً، فإنَّ باسكال يقصدُ بهِ بذلُ الإلتزام الإيماني توقّياً لخطر الخسرانِ الأبدي المحتمل وقوعُه بسببِ عدم الإيمان ينظر: ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث عشر، ص ١٨٩. و: الفيروزآبادي؛ القاموس المحيط، المجلد الرابع، ص ٢٢٦.

(٢) Pascal, Blaise; Pensées, and Other Writings, translated by: Honor, Levi, Oxford University Press, New York-USA, 2nd edition, 1999, p. 154.

(٣) Ibid, p.153-155.

١. إنَّنا بعقولنا نعرفُ اللانهائيَّةَ ونجهلُ طبيعتَها. ويستدلُّ باسكال على هذا عن طريقِ المقارنةِ بمعرفتنا بوجود عددٍ لا نهائي، فمن الخطأ أن نقول بمحدوديَّة الأعداد، إذن يوجد عددٌ لانهائي، لكنَّنا لا يمكن أن نعرفَ طبيعتَه هل هو عددٌ فرديّ أم زوجي. وسببُ معرفتِنا بوجود اللانهائيَّةِ هو أنَّ لها امتدادا لكنَّه ليس كامتدادنا المحدود، إذن يمكنُ أن نعرفَ وجودَ شيءٍ من دون معرفةِ طبيعته.

٢. إنَّ عقولَنا لا يمكنُها أن تعرفَ وجودَ الله ولا طبيعتَه، بسببِ إنَّه (استناداً إلى النقطة ٣) من دون امتدادٍ ومن دون حدود.

٣. إنَّ مصدرَ معرفتنا بوجودِ الله وأنَّه ذو طبيعةٍ غير ماديَّة هو التقريرُ الديني.

٤. بناءً على التقرير الديني فإنَّه إمَّا أن يكونَ اللهُ موجوداً أو غيرَ موجود.

هذه القضايا الأربع التي يجعلها باسكال مقدِّمةً لرهانه، من الواضح أنَّ أوّلَ اثنين منها لهما طابعٌ فلسفي، في حين إنَّ الأخيرتين منها لهما طابعٌ ديني. كذلك فإنَّ القضيَّةَ الثانية تقرِّرُ عجزَ العقل الإنساني عن معرفةِ وجود الله وطبيعته، بل يستحيلُ علينا معرفةُ عدمِ وجوده أيضاً بسبب "إنَّه كليَّاً يقع خارجَ حدود العقل". لحدِّ الآنَ فإنَّ مسألةَ وجود الله برمّتها خارجُ حدود العقل، لكنَّ القضيَّةَ الثّالثةَ تجلبُ لنا فكرةَ وجودِ الله بوصفها فكرةً دينيَّة. هنا تبدأ مرحلةُ انخراط العقل؛ فالإيمان بالدين يستند على أساسٍ هو وجودُ الله، فما هو موقفُ العقل هنا مع كونِه عاجزاً عن معرفة وجود الله من عدمه؟ لا يخلو موقفُ العقل من أربعة صور:

١. ألَّا يكترثَ لما يُقرّرُه الإيمانُ من أنَّ الله موجودٌ، فيكتفي بتعليق

الحكم.

٢. أن يُتابعَ الإيمانَ ويحكمَ بوجود الله. (وهو خلاف الفرض في النقطة الثانية).

٣. أن يقطع بعدم وجود الله. (وهو كذلك خلافُ الفرض في النقطة الثانية).

٤. أن يتجاوزَ الشّكَّ ويؤمنَ بوجود الله، من بابِ الحيطةِ والحذر.

يتمسّكُ باسكال بالصورة الأخيرة، عن طريقِ اقتراح الرّهان لتجاوزِ الشّك، فيقول "إمَّا أن يكونَ اللهُ موجوداً، وإمَّا لا. فأيُّ جانبٍ نختار؟ العقلُ لا يقدر أن يقرّرَ شيئاً" [١].

ب. الأصالة الفلسفيَّة

ليس باسكالُ أوّلَ من اخترعَ هذه الحجَّةَ، فقد ظهرت صياغاتٌ تحوي مضمون الرِّهانِ في الفلسفةِ الإسلاميَّة. يقول ((فلو)) "الحجّةُ المعروفة برِهان باسكال، لم تكن في الحقيقةِ من ابتكاره" [٢]، ثمَّ يقول "الأكاديميّون يشيرون إلى أنَّ أصلَها البعيدَ يعودُ إلى الغزّالي" [٣].

لكنَّ ما فاتَ ((فلو)) هو أنَّ "رهانَ" أبي حامد الغزّالي ليس على وجود الله، وإنَّما على وجود حياةٍ أخرى بعد الموت [٤]، في حين أنَّ رهانَ باسكال

(١) Pascal, Blaise; Pensées, and Other Writings, p. 154.

(٢) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 61.

(٣) Ibid. p 171.

(٤) D'souza, Dinesh; Life after Death, Regnery publishing, Washington-USA, 1st edition, 2009, p.211.

يقترحُ المراهنةَ على وجودِ الله مباشرةً، مثلما تقدَّم في النصّ السّابق لباسكال "راهن على أنَّه موجود إذن بلا تردّد".

وردَ رهانُ الغزّالي [1] في كتاب إحياء علوم الدين [2]. إذ كتبَ في معرضِ حديثِه عن الشّك في صدق الرّسل والذي يَعده كفراً، مقترحاً لعلاج هذا الشك قائلاً "ولكن يمكن أن يُعالجَ بعلمٍ قريب يليقُ بحدِّ عقله، فيُقال له: ما قاله الأنبياءُ المؤيَّدون بالمعجزات؛ هل صدقُه ممكن أو تقول: أعلَمُ أنَّه محالٌ كما أعلمُ استحالة شخص واحد في مكانين في حالة واحدة؟، فإن قالَ أعلم استحالته كذلك فهو أخرقٌ معتوه، وكأنَّه لا وجودَ لمثل هذا في العقلاء، وإن قالَ: أنا شاكٌ فيه، فيُقال: لو أخبرَكَ شخصٌ واحدٌ مجهول عند تركك طعامَك في البيت لحظةً، أنَّه ولَغت فيه حيّةٌ وألقت سمَّها فيه وجوَّزتَ صدقَه فهل تأكلُه أو تتركه وأن كان ألذَّ الأطعمة؟، فيقول: أترُكُه لا محالةَ لأنّي أقول: إن كذَبَ فلا يفوتُني إلّا هذا الطّعامُ والصبرُ عنه وإن كان شديداً فهو قريب، وإن صدقَ فتفوتني الحياة، والموتُ بالإضافة إلى ألمِ الصبر عن الطعام وإضاعته شديد، فيُقال له يا سبحان الله، كيف تؤخّرُ صدقَ الأنبياء كلِّهم مع ما ظهرَ لهم من المعجزات، وصدق كافّة الأولياء والعلماء والحكماء، بل جميعِ أصنافِ العقلاء..عن صدق رجل واحد

(١) أخطأ دسوزا ((الذي استشهدنا برأيه) بنسبة هذا الرهان إلى مؤلَّف الغزّالي "كيمياء السعادة"، إذ لم يذكر الغزّالي أبداً ولا حتى بالتلميح هذا الرّهان، وإنّما عثرنا عليه في كتاب آخر له وهو "إحياء علوم الدين".

(٢) الغزالي، أبو حامد؛ إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٥، ص١٣٩٧.

مجهول لعلَّ له غرضاً فيما يقول؟ فليس في العقلاء إلَّا من صدّقَ باليوم الآخر وأثبتَ ثواباً وعقاباً وإن اختلفوا في كيفيّته، فإن صدقوا فقد أشرفتَ على عذابٍ يبقى أبدَ الآباد، وإن كذبوا فلا يفوتُكَ إلّا بعضُ شهواتِ هذه الدنيا الفانية المكدرة فلا يبقى له توقّفٌ إن كان عاقلاً مع هذا الفكر إذ لا نسبةَ لمدّة العمر إلى أبد الآباد..قال أبو العلاء أحمد بن سليمان التنوخي المعرّي [1]:

قال المنجّمُ والطبيبُ كلاهما لا تُبعث الأمواتُ قلتُ إليكما

إن صحَّ قولُكما فلستُ بخاسرٍ أو صحَّ قولي فالخسارُ عليكما

لذلك قال علي (عليه السلام) لبعض من قصُرَ عقلُه عن فهم تحقيق الأمور وكان شاكّاً: إن صحَّ ما قلتَ فقد تخلّصنا جميعاً، وإلَّا فقد تخلّصتُ وهلكتَ، أي العاقل يسلكُ طريقَ الأمن في جميع الأحوال [2].

ووردَ أيضاً المضمونُ نفسه فيما يروى عن الإمامين جعفر الصادق وعلي الرضا (عليه السلام)، ففي مناظرةٍ للصادق (عليه السلام) مع عبد الكريم بن أبي العوجاء، وبعد أن شعر الإمامُ أنَّ ابنَ أبي العوجاء مصرٌ على موقفه؛ قالَ له "إن يكن الأمر كما تقول وليس كما تقول نجونا ونجوتَ، وإن يكن الأمرُ كما نقول وهو كما نقول، نجونا وهلكتَ" [3]. وأمَّا ما قالَه الرضا (عليه السلام)

(١) المعرّي، أبو العلاء؛ لزوم ما لا يلزم، تحقيق: أمين الخانجي، ج ٢، مكتبة الهلال، بيروت- لبنان، ط١، من دون تاريخ، ص ٣٠٠.

(٢) الغزالي، أبو حامد؛ إحياء علوم الدين، ص١٣٩٧.

(٣) الكليني، محمد بن يعقوب؛ أصول الكافي، المجلد الأول، منشورات الفجر، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٧، ص ٤٥.

لأحد الزنادقة فهو "أيها الرجل أرأيتَ إن كان القولُ قولَكم وليس هو كما تقولون ألسنا وإيَّاكم شرَعاً سواءً، لا يضرنا ما صلّينا وصُمنا وزكّينا وأقررنا؟ فسكت الرجل. ثم قال أبو الحسن عليه السلام: وإن كان القولُ قولنا وهو قولُنا، ألستم قد هلكتم ونجَونا؟" [1].

يتّضحُ ممَّا ذُكرَ أمران:

١. لا يُدعى ما جاءَ في كلام الغزّالي وفي الرواياتِ الثلاث رهاناً، وإنَّما هو وسيلةُ إقناعٍ لمن لم يقتنع، تنطلقُ من سمةِ الحذر الملازمةِ -عادةً- للشخصِ العاقل. وتسميةُ ما قدَّمَه الغزّالي بالرّهانِ من قبل ((فلو))؛ ربَّما بسبب مشابهة مضمونِ كلام الغزَّالي لرهان باسكال، الذي صرَّح بتسمية حجّته بالرهان.

٢. إنَّ هذه الصياغاتِ ليست من قبيل الاستدلال على وجود الله بشكلٍ صريح [2]، ، وإنَّما الاستدلال المباشرُ فيها على وجود حياةٍ أخرى، بما فيها من ثوابٍ وعقاب. وإن كانَت المراهنةُ على وجود الله مرتبطةً بوجود الله بعَدِّه خالقاً للعالم الآخر بما فيه.

إذن المشتركُ بين صياغتَي باسكال والغزّالي هو وحدةُ المنطلَق فهما معاً ينطلقان ممَّا يعدّانه موقفاً عقلانيّاً يفرضُ الحيطةَ والحذر على الإنسان من خطورةِ عدم الاعتراف بوجود الله عند باسكال، ووجود العالم الآخر عند الغزّالي.

(١)الكليني، محمد بن يعقوب؛ أصول الكافي، المجلد الأول، منشورات الفجر، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٧، ص ٤٥.

(٢) D'souza, Dinesh; Life After Death, p. 211.

وإنَّما الاستدلالُ المباشرُ فيها على وجود حياةٍ أخرى، بما فيها من ثوابٍ وعقاب. وإن كانَت المراهنةُ على وجود الله مرتبطةً بوجود الله بعَدِّه خالقاً للعالم الآخر بما فيه.

إذن المشتركُ بين صياغتَي باسكال والغزّالي هو وحدةُ المنطلَق فهما معاً ينطلقان ممَّا يعدّانه موقفاً عقلانيّاً يفرضُ الحيطةَ والحذر على الإنسان من خطورةِ عدم الاعتراف بوجود الله عند باسكال، ووجود العالم الآخر عند الغزّالي.

ج. هل رهانُ باسكال حجّةٌ على وجود الله؟

يوجدُ سؤالٌ يطرحُ نفسه وهو هل يُعدُّ رهانُ باسكال حجَّةً على وجود الله؟ بالتأكيد هو ليس حجَّةً على وجود الله، وإنَّما هو حجّةٌ على موقفٍ مفترَضِ العقلانيَّة، فرهانُ باسكال هو "حجّةٌ على أنَّ الإيمان بالله عقلاني عمليّاً، بمعنى أنَّ الإيمان بالله هو الاستجابةُ التي تمليها الحكمة، فلكي نقولَ أنَّ هذا العملَ عقلاني عمليّاً؛ فمعناه أنَّ من مصلحة الشّخص القيامَ بهذا الإجراء في حالة غياب الأدلَّة القاطعة" (١). وهذا ما يؤيّدُه ((فلو)). فهو يُعَنونُ دراستَه لرهان باسكال بهذا العنوان "هل رهانُ باسكال هو فقط الرهانُ الآمن؟" مشيراً في مضمون دراستِه إلى المعنى المذكور آنفاً. يقول ((فلو)) "يجبُ ألَّا نتجاهلَ أهدافَ وطبيعةَ هذا النمطِ الجديد من الدفاع، فهو مختلفٌ جذريّاً عن تلكَ الحججِ من قبيلِ الطرق الخمسة للأكويني" (٢)

(١) Jordan, Jeff; Pascal's Wager, Oxford University Press, New York-USA, 1st edition,2006, p.7.

(٢) Flew, Antony; God Freedom and Immortality, p.63.

ويعني ((فلو)) بالنمطِ الجديد، هو أنَّ رهانَ باسكال -إلى جنبِ الحجّتين الأخلاقيَّة لكانط، وحجّةِ معنى الحياة لتولستوي- ليس من قبيل الحجَّةِ المثبِتَة لوجود الله بنحوٍ مباشر، أو كما يُعبّر ((فلو)) ليست من قبيل الحجج التي تستند على أرضيَّةٍ موضوعيَّة للإيمان مثلما يوجدُ في الحجَّة الأنطولوجيَّة، أو حجَّةِ التصميم، وإنَّما هي من نوع الصياغاتِ المبنيَّةِ على دافعٍ نفسي[1]، وهو كما ذكرنا آنفاً الحذر من وقوعِ الخسارة والعذاب الأبدي في الحياة الأخرى.

ثانياً: موقفُ ((فلو)) من رهان باسكال

أ. تحليل الرّهان

يبتدئ ((فلو)) ببيان أنَّ الرّهانَ يستند إلى فرضيَّتين:

١. الفرضيَّةُ الأولى "إنَّ العقلَ غيرُ قادرٍ على تقريرِ أيّ شيءٍ"[2]. وهذه الفرضيَّةُ بإصرار باسكال عليها تقضي على إمكانيَّة اللاهوت الطبيعي، إضافةً إلى أنَّه يُعدُّ هرطقةً في عرف الكاثوليك الرومان الذين يؤكّدون قدرةَ العقل على معرفة وجود الله وإدراكه له، فـ((فلو)) يُقرِّرُ أنَّ رهانَ باسكال ربَّما يكونُ الحجَّةَ الأبرزَ من بين الحججِ التي تعارضُ مبدأ اللاأدريَّة Principle Agnosticism، فرُغمَ اعتراف باسكال بعدم قدرة العقل على تقريرِ وجود الله من عدمه، فهو لا يلتزمُ بالموقف اللاأدري، وإنَّما يُقرّرُ

(١) Flew, Antony; God Freedom and Immortality, p. 62.

(٢) Pascal, Blaise; Pensées, and Other Writings, p. 153.

تجاوزَه برهانِه [1].

فقبلَ فحصِ سلامة الرّهان من عدمه، يوجدُ موقفُ الشّك في وجود الله، الذي تحقَّقَ بفعل قصور العقل عن إدراكِ حقيقةِ وجودِ الله من عدمها، وهنا موضعُ إشكالِ ((فلو)) على باسكال؛ فلماذا لا يُعلنُ باسكال الشّكَّ ويتبنّى اللاأدريَّةَ بدلاً من الانتقال إلى المراهنة؟، هذا هو موقفُ ((فلو)) الذي يُعده سليماً ومنطقيّاً؛ وهو أحدُ مبادئ فلسفتِه الذي يشتركُ به مع فلاسفةٍ آخرينَ من أمثال رسل، فهؤلاء جميعاً مَّن التزموا الموقفَ اللاأدري يتمسّكون بمبدأ مفادُه "إنَّه ليس عقلانيّاً أو منطقيّاً قبولُ العقيدة الإيمانيَّة مع غيابِ دليلٍ أو سببٍ كافٍ" [2]، فما دام لا يوجدُ ما يقنعُ المرءَ بوجود الله أو عدمِ وجوده؛ فحينئذٍ يلزم التمسّكُ باللاأدريَّة فحسب [3]. والموقفُ نفسُه هذا يتبنّاه ريتشارد دوكنز تجاهَ رهان باسكال، فهو يصفُ التّمسّكَ بالشّك بأنَّه شجاعةٌ، والموقفُ الشّكّي خيرٌ من رِهان باسكال الجبان [4].

و((فلو)) محقٌ في تأكيدِه أنَّ الكاثوليكيَّةَ لا تتفقُ مع باسكال في رؤيتِه للعقل بوصفِه أداةً قاصرةً عن تقرير وجود الله من عدمه، لكنَّها مع هذا لا تعتبرُ العقلَ مغنياً عن الوحي، ولا الوحي مغنياً عن العقل، فلكلٍ منهما مجالُ إدراكه الخاصِّ به دون أن يختلطا فيما بينهما، فالعقلُ يستطيع أن

(١) Flew, Antony; God A Critical Enquiry, p.178. and: Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 31.

(٢) Plantinga, Alvin; Faith and Rationality, p. 27.

(٣) See: Flew, Antony; Presumption of Atheism, p.66.

(٤) دوكنز، ريتشارد؛ وهم الإله، ص ١٠٧.

يتوصّل إلى معرفة الله بوصفهِ سبباً لوجود المخلوقات، لكنَّ معرفةَ سرِّ الله لا يقدر على معرفتها الإنسانُ بعقله، فهي تُحصَّلُ بالإيمان بيسوع المخلّص [1].

٢. الفرضيَّةُ الثانية وهي وجوبُ المراهنة-التي قدّمنا ذكرَها في بداية البحث-التي سيتناولها ((فلو)) بالنقد في الفقرة (ب) والمعنونة بـ((جوهر الرهان)).

لم يوضح ((فلو)) أمرين في غاية الأهميَّة هما سبب عدم اعتراف باسكال بقدرة العقل على تقرير وجود الله، وسبب رفضه قبولَ الموقف الشّكّي، والإقدامِ على اقتراح الرّهان؛ هذان الأمران هما:

١. إنَّ باسكال لا يتقبّل البراهينَ الميتافيزيقيَّةَ على وجود الله. بسبب أنَّها ليست من نوع البراهين الهندسيَّة، فغرضُه من رفض الميتافيزيقا، هو الرّجوعُ إلى النفس الإنسانيَّة واستدلالاتها البعيدة عن التعقيد الذي تتصفُ به تلك البراهين [2].

يقولُ باسكال معبّراً عن رفضه الحججَ الميتافيزيقيَّة بأنَّها "من البعد على استدلال الناس ومن التعقيد بحيث لا تؤثِّر إلَّا قليلاً، وإذا أقنَعت بعضهم، فليس يدوم اقتناعهم إلَّا اللحظة التي يرون فيها البرهان، وبعد ساعة يداخلُهم الخوفُ أن يكونوا أخطئوا" [3]. وكمثالٍ على الحجج الميتافيزيقيَّة يقول باسكال "حين يقول الفلاسفةُ للملحدينَ أنَّه ما عليهم إلَّا أن يَعُدُّوا

(١) بولس الثاني، يوحنّا؛ رسالة جامعة في الإيمان والعقل، موقع الفاتيكان، الفقرة التاسعة والثانية والعشرون والثالثة والعشرون. ينظر: www.vatican.va

(٢) كرم، يوسف؛ تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٩٨-٩٩.

(٣) Pascal, Blaise; Pensées, and Other Writings, p. 63.

عجائبَ الطبيعة حتّى يرَوا الله رؤية، هل يعتقدون أنّهم يقنعونهم بمثل هذه الحجَّة الواهية؟" [١].

٢. إنَّ سببَ رفضِ باسكال قبولَ الموقفِ الشّكّي، واقتراح الرّهان، قد أشار إليه باسكال بقوله "معرفتُك وسعادتُك، وطبيعتُك لديها أمرانِ لتجنُّبهما: الأخطاء والمخاطر" [٢]. هذه الأخطاءُ والمخاطر تتمثّلُ بإخبار الدين عن حياةٍ أبديَّة يُعاني فيها المخطئ من العذاب الأبدي، وبالتالي سيخسرُ النعيم اللانهائيَّ فيها. فالعاقلُ وفقاً لحسابِ باسكال مقامر Gambler، فبما أنَّ كلَّ مقامر يتحمّل مخاطرةً مؤكَّدةً مقابلَ فوزٍ غير مؤكَّد؛ فكذلك يفعل المراهنُ على وجود الله، أنَّه يُخاطرُ بحياته المحدودة من أجل الفوز بحياةٍ غير محدودة [٣].

واستناداً إلى تقرير باسكال هذا؛ فلا محذورَ يترتب على تشكيكِه في قدرة العقل على معرفةِ وجود الله من عدمِه، فهو في الحقيقة لا يشكّك بالعقل بما هو عقل، وإنَّما يشكّك بقدرتِه من حيث الوسيلةِ التي يحاول بها البتَّ في موضوع وجود الله، فالوسيلةُ الجدليَّة بسببِ غموضِها الميتافزيقي لا يرتضيها باسكال -بتعليلِه المذكور آنفاً- كذلك فإنَّ موقفَ باسكالِ السّلبي من الحجج الميتافيزيقيَّة، قد يكونُ بسببِ كونه عالماً وريّاضيّاً، فالعالِمُ شيمتُه الوضوح، والرياضيُّ ينشدُ اليقينَ، وهاتان الميزتان لم يجدهما باسكال في الحجج الميتافيزيقيَّة كما يبدو من كلامِه المذكور آنفاً.

---

(١) Pascal, Blaise; The Thoughts of Blaise Pascal, p.92.

(٢) Pascal, Blaise; Pensées, and Other Writings, p.154.

(٣) Ibid, p. 155.

لكنَّ ما لم يُشر إليه باسكال صريحاً-وكذلك لم ينتبه له ((فلو))-هو أنَّ كلَّ مقامرةٍ تتوقّفُ على وجود طرفين، بالضبط مثلَ أي مراهنَةٍ معهودة، بحيث يربحُ أحدُهما ويخسرُ الآخر، فمن هو الطرفُ المقابلُ للمراهن هنا؟ أهو الله؟ فإن كان هو الطرفَ الآخرَ؛ ففضلاً عن المحذور الأخلاقي الذي يلزم من قبولِ الله المراهنةَ؛ فما الذي سيربحُه الله من خسارةِ المراهِن؟، وما خسارتُه فيما إذا ربحَ المراهِن؟ [1].

إذن مجرّدُ وجود خطرٍ كبيرٍ محتَمل، فإنَّه يجبُ على المرءِ أن يراهنَ بما يضمنُ تجنُّبَه. هذه الفرضية تشبهُ كثيراً موقفَ وليم جيمس William James(١٨٤٨-١٩١٠م) المعروف بـ"إرادة الاعتقاد" [2]، الذي يؤكّدُ فيه أنَّ الإنسانَ نفسيَّاً غيرُ قادر على الحياد، فمجرَّدُ الشّكِ في وجود شيء أو عدمِ وجوده، فإنَّه يتحتّمُ على الإنسان أن يتصرَّفَ إزاءَه، فعالمُ الغيبِ إن شَكَّ في وجوده أحد، فلا يخلو أمَّا أن يكونَ تصرُّفُه موافقاً لعدّه الهيَّاً، وإمَّا لا، فإنَّ التّصرّفَ وكأنّه غيرُ الهي هو في حقيقتهِ عدمُ اعتراف بكون العالمِ الهيَّاً، ويعني أيضاً أنَّ الأمرَ الخطرَ والمهمَّ ليس خطراً ومهمّاً، فلا يوجدُ حيادٌ تام هنا [3].

(١) جلّوب، منذر؛ رهان باسكال: التهافت الميتافيزيقي والتبعاتُ الأخلاقيَّة، ضمن (موسوعة علم الكلام الوسيط والمعاصر)، مجموعة من الأكاديميين، ج٣، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط١، ٢٠١٧، ص ٤٤٦-٤٤٧.

(٢) المرجع نفسه، ص٤٣٥-٤٣٦.

(٣) جيمس، وليم؛ إرادة الإعتقاد، ترجمة: محمود، حبّ الله، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة-مصر، ط١، ١٩٤٦، ص ١٣١.

ب. نقدُ الرِّهان

ويقسمُ ((فلو)) نقدَه لهذا الرّهان إلى قسمين اعتراضات هامشيَّة، ونقدٌ لجوهر الرّهانِ نفسه.

١. اعتراضات هامشيَّة

يؤكّدُ ((فلو)) أنَّ باسكال نفسَه يثيرُ اعتراضاً وحيداً يتّضحُ من قوله "أنا لا أستطيعُ أن أؤمنَ؛ ماذا إذن تريد منّي أن أفعل؟ ...اتبعَ الطريقَ من خلال ما يقرُّ به الآخرون، يتصرّفونَ كما لو أنَّهم آمنوا فعلاً، يأخذون الماءَ المقدَّس، لديهم عبارات يردّدونها" (١).

يلاحِظ ((فلو)) على مضمون هذا القول أنَّ ملاحظةَ باسكال لسايكولوجيَّة الإقناع الذاتي، هي دون شكٍ قويَّة. لكن توجد نقطتان لا يمكن إغفالهما:

١. يقول باسكال "لكن افهم على الأقلِّ أنَّ عدم قدرتك على الإيمان هو نتيجةٌ لعواطفك؛ لأنَّه على الرُّغم من أنَّ عقلَك يميل بك إلى الإيمان إلَّا أنَّه لا يمكنُك ذلك" (٢). فكلمة عقل Reason وُظّفت هنا بمعنى مختلف جدّاً، فنحنُ ابتدأنا من "إمَّا أن يوجدَ الله وإمَّا لا" ومن دعوى "العقل لا يمكنُه أن يُقرِّرَ لنا طريقاً أو آخر" فالعقلُ كان مسألةَ دليل، فلكي يكونَ لدينا سببٌ جيّدٌ للإيمان، يجبُ أن يكونَ لدينا دليلٌ كافٍ ليضمَن استنتاج أنَّ قضيَّةَ الله موجودٌ في الحقيقةِ صادقة. لكنَّ العقلَ تحوَّلَ هنا إلى مسألةِ

---

(١) Pascal, Blaise; Pensées, and Other Writings, p. 156.

(٢) Ibid, p. 156.

دافع وليسَ مسألةَ دليل [١].

فعلاً أنَّ ما أكَّدَه ((فلو)) صحيح. لكنَّ باسكال ملتفتٌ إلى هذا فالرِهانُ ليسَ إلَّا حلًّا نتجَ عن استعمال العقل بمعنى الدافع، فالعقلُ بالمعنى الذي يرتضيه ((فلو)) والذي يعني ما ينقاد إلى دليلٍ سليم، رفضَه باسكال بسببِ أنَّه يؤدّي إلى حججٍ ميتافيزيقيَّة لا تتسمُ بالوضوح الهندسي [٢]، ومن هنا لم يبقَ للعقلِ إلَّا أن يكونَ بمعنى الدافع، وهذا ما أنتجَ الرِهان.

٢. الثانية أنَّ باسكال يقول "ماذا ستخسر؟ ستكون أميناً، صادقاً، شريفاً، متواضعاً، شاكراً، كريماً، صديقاً مخلصاً، وفيّاً" [٣]. ينتقدُ ((فلو)) هذا المقطعَ الذي يَعِدُ بنتائجَ أخلاقيَّةٍ للمراهنِ من خلال التأكيد على أنَّ قبولَ الإيمان لا يضمَنُ مكاسبَ أخلاقيَّةً تُعدُّ في وقتنا الرّاهنَ صحيحةً. فالالتزامات الكاثوليكيَّةُ الرومانيَّةُ تنخرطُ بأعراف عمليّة تعدُّ اليومَ كارثيَّةً إنسانيّاً من قِبَلِ غير الكاثوليكيين، فهي ليست غيرَ ملائمةٍ، وإنَّما باطلة [٤].

فممَّا لاشكَّ فيه أنَّه لا يمكنُ أن يتلاءمَ مع العقيدة الكاثوليكيَّة، الإيمان بأنَّ الكونَ يخضع لترتيباتٍ من نوعٍ يكون فيها كلٌّ من الشياطين والملعونينَ مرضيَّاً عنهم. إذ من أجزاء هيكلِ رهان باسكال؛ ومن ضمن ترتيباتِ الله؛ أنَّ أيَّ شخصٍ يُخفق في اتخاذ مُتطلَّباتِ الخلاصِ اللازمة، سيكونُ مصيرَه

(١) Flew, Antony; God Freedom and Immortality, p.63.

(٢) يراجع الفرضيَّة الثانية، من الفقرة (أ) تحليل الرهان، ففيها تفصيل موقفِ باسكال من الحجج الميتافيزيقيَّة.

(٣) Flew, Antony; God Freedom and Immortality, p.156.

(٤) Ibid, p.63.

العـذابُ. فّإن كـانَ أيُّ شـيءٍ يمكـنُ أن يُعـرَفَ(من قبـل الله) أنَّـه سـيكون مخطِئاً؛ فسيكونُ من الخطأ جعلُ أيٍّ كائنٍ حسّاسٍ يعاني إلـى الأبـد بسـببِ معصيةٍ مهما كانت. فالالتزام الديني الذي يتضمَّنُ تمجيدَ مثل هذا السّـلوكِ، كما لو كان مظهراً من مظاهر العدالة والصَّلاح الكاملين؛ سيكونُ مقيتاً فـي اللياقة الإنسانيَّة الاعتيادية. وحتّى لو كانت هذه الوقائعُ على هذا النحو، فـإنَّ علينا تحاشي الانخراطُ مع دوافعنا السّخيَّة في سباق الخلاص هذا.

يُلحـظ علـى هـذا النَّقـدِ ذي المنطلـق الأخلاقـي؛ أنَّ باسـكال بوصـفِه فيلسوفاً لم يذكر كلَّ المنظومة الأخلاقيَّـة لـدى الـروم الكاثوليـك، بوصـفها مكسباً للمراهِن. نعم لا يمكنُنا الجزمَ بعدم إرادتِه لها كلِّها؛ لكنَّ نصَّـه الـذي ذكرَه ((فلو)) يُحدّدُ فقـط بعـضَ الصّـفاتِ الأخلاقيَّـة، التـي إلـى اليـوم تُعـدُّ مقبولةً. وعلى ((فلو)) تأكيدُ زعمِه بإدخال كلِّ المنظومة الخلقيَّـة ضـمن مـا عناه باسكال، وهذا ما لم يُؤكَّد.

يبقى إشكالُ ((فلو)) الثاني الذي مفادُه إنَّ العـذابَ الأبـديَّ هـو مصيرُ من أخطأ تحصيلَ متطلّباتِ الخلاص، قويَّاً، حتّـى لـو رُدَّ عليـه بمـا جـاءَ فـي مقـرّراتِ مَجمَع نيقيّـة الثـاني، والـذي يؤكـد إمكـانَ الخـلاص لأتبـاعِ بقيَّـة الأديان [1]؛ فهذا لا يرفعُ إشـكالَ ((فلـو)). فـ((فلو)) يخصّـصُ نقـدَه لرِهـانِ باسكال بعقيدة الكاثوليك في زمانه، وتعديل العقيدةِ الكاثوليكيَّة إنَّما حصلَ بعد منتصف القرن العشرين. ولابدَّ من التنبيه إلـى أنَّ اعتـراضَ ((فلـو)) هـذا ليسَ أصيلاً أبداً، فقد ذكرَه هيوم من قبلُ حينَ كتبَ يقـول "لمـاذا إذن يقـعُ

(١) انظر ص ٥٧.

عـذابٌ أبـدي علـى جـرائمَ مؤقتّـة صـدرت مـن قِبـل كـائنٍ ضـعيفٍ كالإنسان؟"[1].

ويستمرُّ ((فلو)) بمناقشة مسألةِ عدم صحّةِ العذاب الأبـدي مـن خـلال الرجوع إلى نصٍ باسكال نفسه، فباسكال يُعرِبُ عن غضبه بقوله "إنَّ وجـودَ أناسٍ لا يبالون لخسارة وجودهم وتبعاتِ هذا البؤس..هـذا الإهمـالُ لمسـألةٍ تهمّهم، تهمُّ خلودَهم، تقودني إلى الغضب بدلاً مـن الشـفقة؛ أنَّـه يدهشـني ويخيفني، أنا أعتبر الأمرَ بمثابة وحشيَّة" [2]. فيعلّق ((فلو)) علـى هـذا الكـلام بما مفادُه، أنَّ هذا الإهمالَ قد يكونُ معقولاً عدُّه وحشيَّةً، لكـن لا ينبغـي أن يُؤخذَ على أنَّه وحشيَّةٌ تستحقُّ العقاب، أو علـى الأقـل تسـتحقُّ عقابـاً أبـديَّاً. ويقترحُ ((فلو)) أنَّ فشلَ المرءِ وإهماله تجنّبَ هذا الخطر المهـدِّدِ لوجـوده، لِمَ لا يكونُ سبباً جيِّداً لتأكيد جنونه أو عدمِ اتزان عقلـه، فالاسـتنتاج العـادلُ حينئذٍ يكون؛ أنَّ مخلوقاً بهذا الحال لا يمكنُ أن يخضعَ للمساءلة أبداً [3].

يُلحظُ على جدلِ ((فلو)) أنَّه يدور حولَ عقيدةٍ دينيَّة، أو على الأصـح يدورُ حولَ فهمٍ للكاثوليك لمصير الإنسان، يقرِّر أنَّ من لا يستحصل وسائلَ الخلاصِ فإنَّه سيخسر كلَّ أملٍ للنجاة، و((فلو)) بمجادلتِه وطعنِه في العقيدة، خرجَ تماماً عن موضوعِ الدراسةِ وهو الرِهـان. ووضـعُ ((فلـو)) هـذا البحـثَ تحتَ عنوان ((اعتراضات هامشيَّة)) لا يعفيه من الخروجِ عن أصـل البحـث.

(١) Hume, David; On The Immortality of the Soul, published within; The Philosophical Works of David Hume, vol IV, p. 572.
(٢) Pascal, Blaise; Pensées, translate by: W. F. Trotter, Dover Publications, INC, New York-USA, 1st edition, 2003, p. 55.
(٣) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 65.

ومع هذا ومن باب الإنصاف؛ فإنَّ نقدَ ((فلو)) وهيوم قبلَه قوي، وربَّما يكونُ التعديلُ الكاثوليكي لعقيدتهم عام (١٩٦٢م) استجابة لهذا النقد.

٢. جوهرُ الرِّهان

يؤكّد ((فلو)) أنَّ رهانَ باسكال في جوهره، هو دعوةٌ إلى حسابٍ احترازي لرغبةٍ ذاتيَّة فرديَّة. فنقطةُ الضَّعف المركزيَّة لرهانِ باسكال من حيث كونه حجَّةً؛ هي أنَّ باسكال يفترضُ خيارينِ فقط للمراهنة، هذان الخياران هما أمَّا أنَّه يوجد إله ومعه كلُّ المنظومة الكاثوليكيَّة، وإمَّا أنَّه لا يوجد إله ولا يوجد خلود يضطرّنا إلى الرهانِ على أحدهما أمران؛ الأول افتراض باسكال وجودَ جحيم واحدٍ في المستقبل، والآخرُ هو إصرارُ باسكال على عجز عقولنا عن تحديدِ أحد طرفي الرّهان [1].

بالنسبة إلى الأمر الثاني فقد تمَّت مناقشتُه سابقاً [2]. أمَّا الأمرُ الأول وهو "افتراض باسكال وجودَ جحيم واحدٍ في المستقبل"، فيؤكّد ((فلو)) على أنَّ الرّهانَ في تصوّر باسكال منطقيّ، بسبب وجودِ مدى محدودٍ من الخيارات، لكن في الواقع لا يوجد مدى محدود من الخياراتِ، حتى يصحَّ وضعُ رهاناتٍ عقليَّة. والسَّببُ في ذلك؛ إنَّ باسكال لم يقدّم سبباً منطقيَّاً يقصي به كلَّ الأنظمة الدينيَّة الكثيرة، التي تضعُ نمطاً للحياة يُحتّمُ على النّاسِ إتّباعَه، وإلَّا فإنَّ مصيرَهم الجحيم، وما الكاثوليكيَّةُ إلَّا واحدةً من هذه الأنظمة. فالجحيم الذي ينبغي تجنُّبه بالرّهانِ على وجود الله، ليسَ فقط جحيمَ الدين

(١) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p.66.

(٢) تقدَّمَ في الفقرة ((أ اعتراضات هامشيَّة)) من هذا المبحث.

المسيحي الكاثوليكي، بل قد يكونُ جحيمَ نظامٍ من أنظمةٍ أخرى (من أديانٍ ومذاهب)، فإذن الخلاصُ من الجحيم، والفوزُ بالنّعيم غيرُ مضمون[١].

هذا النّقدُ الذي يُطلقُ عليه جيف جوردن *Jeff Jordan تسميةَ ((اعتراض الآلهة المتعدِّدَة)) [٢]؛ بلا شكٍ قوي. ففعلاً الخلاصُ غيرُ مضمونٍ بالمراهنة على وجود الله مع إمكانِ وجود دينٍ آخر غيرَ الذي وقعَ الرّهانُ عليه، وهو الدينُ المسيحي وفقَ التصوّر الكاثوليكي حسبَ تصوُّر باسكال. يتبنَّى هذا النقدَ أيضاً ريتشارد دوكنز، إذ يقول "لِنفترض إنَّ الإله الذي تقابلُه بعد الموت هو بعل، ولنفترض إنَّ بعلاً غيورٌ تماماً كما قيلَ عن يهوه، أليس من الأفضل لباسكال أن يُراهنَ على عدم وجود إله من المراهنةِ على الإله الخطأ؟ وبالتأكيد فإنَّ العددَ المطلقَ للآلهة والإلهاتِ، الذي يمكنُ الرّهانُ عليه، يُفسد منطقَ باسكال بأكمله" [٣].

ومع هذا فإنَّ صحَّةَ هذا النّقد مشروطةٌ بفهمٍ مفادُه، إنَّ الدينَ الذي راهنَ عليه الإنسانُ والتزمَ بالنمطِ التديُّني الذي يُقرُّه، تبيَّنَ خطأُه، بأن كانَ ديناً آخرَ هو الحقيقي، وكان له إلهٌ مختلف، أو كان الإله غيرَ مختلفٍ لكن

---

(١) See: Flew, Antony; Presumption of Atheism, p.66-67.

*) جيف جوردن Jeff Jordan بروفيسور في قسم الفلسفة في جامعة دلاور Delaware الأمريكيَّة، له كتابٌ شهيرٌ هو Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God، نشره عام ٢٠٠٦. لجوردن إهتماماتٌ عديدة منها دراسات في مشكلة الشّر. ينظر: https://infidels.org/library/modern/jeffrey_jordan/bio.html.

(٢) Jordan, Jeff; Pascal’s Wager, p. 26.

(٣) دوكنز، ريتشارد؛ وهم الإله، ص١٠٧.

كانَ النّمط مغايراً، وكانَ إله هذا الدين يُعاقبُ بالعذاب الأبدي كلَّ من لم يؤمن به، أو كلَّ من لم يلتزم بالدينِ الحقيقي، فحينئذٍ فقط يبطلُ رهانُ باسكال. لكن ماذا عن الأديانِ التي لا تضعُ هكذا شرط؟ وماذا لو تبيَّنَ أنَّ الفهمَ الذي يؤكّدُ خسرانَ النعيم والخلودَ في الجحيم لمن لم يؤمن بالإله الحقيقي، أو لمن لم يلتزم بنمطٍ معيَّن لدينٍ ما؛ تبيَّن أنَّه فهمٌ خاطئ، بأن كانَ إلهُ هذا الدين يرضى بمجرَّدِ الاعتراف بوجودِ إله خالقٍ أيَّاً كان اسمُه، أو أنَّه يقبلُ كلَّ الأديانِ الأخرى بنحوٍ يضمَنُ الخلاصَ لكلِّ أتباعِ الأديان المؤمنة بوجوده؟.

وما يُقوّي وجاهةَ هذا الفرض أنَّه توجدُ بعضُ التفسيراتِ الدينيَّة في بعضِ الأديان، تؤكّدُ أنَّ الخلاصَ من العذابِ الأبدي والفوزَ بالنّعمة الأبديَّة، لا يقتصرُ على أتباعِ دينٍ معيَّن، وإنَّما يمكنُ لأتباعِ دينٍ أو دياناتٍ أخرى أن ينالهم ذلك، وهذا ما تؤكّدُه مقرَّراتُ المجَمع الفاتيكاني الثّاني المنعقد عام (١٩٦٢-١٩٦٥م) فقد وردَ ما نصُّه "ولكنَّ تصميمَ الخلاص إنَّما يشمل الذين يعترفون بالخالق، ومن بينهم أولاً المسلمون الذين يُقرُّون أنَّ لهم إيمانَ إبراهيمَ، ويعبدون معنا الإلهَ الواحد الرحيم، الذي سيدين البشر في اليوم الأخير. وحتى الذين يفتّشون بعدُ وتحت الأشكال وفي الصُّور عن إله يجهلونه، ليس الله ببعيدٍ عنهم، لأنَّه هو الذي يمنح الجميع حياةً ونفساً وكلَّ شيء، ولأنَّه كمخلِّصٍ يريد أن يقود كلَّ الناس الى الخلاص. وأيضاً أولئك الذين، دون خطأ منهم، يجهلون إنجيل المسيح وكنيسته، إنَّما يفتّشون عن الله بنيَّة صادقة، ويجتهدون في أن يكملوا بأعمالهم إرادته، التي تُعرَف لديهم، من خلال أوامر ضميرهم، هم أيضاً يبلغون الى الخلاص الأبدي.

ولا تمنع العنايةُ الإلهيَّة المعوناتِ الضروريَّة للخلاص، عن الذين بدون ذنبٍ منهم، لم يتوصلوا بعد الى معرفة الله الصريحة، ويعملون على أن يسيروا سيرةً مستقيمة بمساعدة النعمة الإلهيَّة " [(١)].

وعلى كلِّ حالٍ، فإنَّ ((فلو)) يلخّص نقدَه بقوله "إنَّ المضمونَ الحقيقيَّ الذي نستخلصُه إذن من فرضيَّاتِ باسكال، هو ليس إنَّنا يجب أن نضعَ رهاناً حقيقيَّاً، وإنَّما هو عدمُ إمكان وضع رهانٍ حقيقي. فلتقييمِ الاحتمالات؛ نحتاج إلى مدى محدودٍ من الخيارات. لكن فيما يتعلّقُ بالمتعالي؛ فلا يوجد حدٌّ للمدى، ولا يمكن إعطاءُ أيّ إمكانيَّات. فكلُّ الفكرة عن وضع رهاناتٍ عقلانيَّة تنهار، فلا نَردَ ولا رِهان" [(٢)].

بهذه الطريقةِ انتقدَ ((فلو)) رهانَ باسكال في جوهره -مثلما يقول- فهو قد هاجمَ النقطةَ الأولى التي تضطرُّ الشّاكَّ إلى المراهنةِ وهي فرضيَّةُ وجودِ جحيمٍ مستقبلي ينبغي تجنّبُه. ويبدو أنَّ اقتصارَ ((فلو)) على هذا القدر من النّقد بسبب أنَّه النّقدُ الأصيلُ الذي لم يذكره أحدٌ من الباحثين؛ فقد كان بإمكانه أن يذكرَ ردّاً من قبيل أنَّ الرّهانَ الذي يفترضُه باسكال هو نوعٌ من التظاهرِ بالإيمان، وليسَ هو في حقيقتِه إيماناً حقيقيَّاً، فهو نوعٌ من الاحتيال، وعلى افتراضِ أنَّ اللهَ يعلمُ ما في الصّدور؛ فإنَّ مثلَ هذا الإيمان لن ينطليَ عليه [(٣)]. لكنَّه كما يبدو قد آثرَ إبداءَ نقدٍ أصيلٍ خاصٍ به، معرضاً عن مناقشةِ

(١) وثيقة نور الأمم Lumen Gentium، دستور عقائدي في الكنيسة، الفقرة ١٦. منشور في موقع الفاتيكان الرسمي.

(٢) Flew, Antony; God Freedom and Immortality, p 68.

(٣) دوكنز، ريتشارد؛ وهم الإله، ص ١٠٦.

اعتراضات أخرى على الرّهان.

ثالثاً: **تعقيب على الرهان**

أ. إيمانُ باسكال

ما يمكنُ قولُه تعليقاً على نقد ((فلو)) لرهان باسكال، هو ما حقيقةُ موقفِ باسكال من رهانِه؟ بمعنى هل كان باسكال مراهناً أم لا؟ إنَّ الإجابةَ على هذا السّؤال تتطلّبُ الرجوعَ إلى نصوصِ باسكال نفسِه، وعندَ مراجعةِ نصوصهِ يتّضحُ جليّاً أنَّه لم يكن مراهناً أبداً، بل كان مسيحيّاً مؤمناً بأنَّ معرفةَ الله لا يمكنُ أن تتمَّ إلَّا من خلال السيّد المسيح (ع) فقط، بل إنَّ معرفةَ النّفس لن تتمَّ إلَّا من خلاله. وللتدليل على هذا المعنى نقتبسُ اثنتين من خواطره [1].

١. نحن نعرف اللهَ فقط من خلال عيسى المسيح.. كلُّ أولئك الذين يدَّعون معرفةَ الله والتدليلَ عليه بدون عيسى المسيح، لديهم إثباتاتٌ ضعيفة.

ليس فقط أنَّنا نعرف الله من خلال عيسى المسيح، وإنَّما نعرفُ أنفسَنا فقط من خلال عيسى المسيح. ونعرفُ الحياةَ والموتَ فقط من خلال عيسى المسيح. بعيداً عن عيسى المسيح نحن لا نعرفُ حياتَنا، ولا موتَنا، ولا اللهَ، ولا أنفسَنا.

٢. ليس فقط مستحيلاً بل عديمُ فائدةٍ أن نعرفَ اللهَ بدون عيسى المسيح.

فمن خلالِ هذين النصّين يبدو أنَّ باسكال لم يكن شاكّاً أصلاً في

(١) Pascal, Blaise; Pensées, and Other Writings،p.62 and 64.

وجود الله، بل هو مؤمنٌ بالدين المسيحي، ورهانُه هذا كحال ما قدّمَه الغزَّالي من قبل؛ ليسَ سوى حلٍّ للذي لم يقدر أن يؤمن بالدين. وقد أصابَ ((فلو)) حينَ أكَّدَ أنَّ أوَّلَ اعتراضٍ على الرّهان جاء من قبل باسكال نفسِه [1]، حين قال على لسان غير المؤمن "أنا لا أستطيعُ أن أؤمن؛ ماذا إذن تريد منّي أن أفعل؟" [2].

ب. الربح والخسارة في رهان باسكال

إنَّ تشبيهَ باسكال لعمليَّة التظاهر بالإيمان طلباً للربحِ وتوقّياً للخطر المستقبليين، بالمراهنة؛ تشبيهٌ غير دقيق. فعمليَّة المراهنة تتّسمُ بسمتين:

١. منطقيَّاً؛ إنَّ المراهَنَ به والمراهَنَ عليه لابدَّ أن يكونا حاضرين قبلَ المراهنة، بنحوٍ مؤكّدٍ وغير مشكوكٍ فيه. ((فلو)) كانَ المراهَنُ عليه غائباً، فقد يقبلُ المقامرُ المراهنةَ عليه إن علِمَ أنَّه سيوجدُ بعد حين، لكن من المؤكَّد أنَّه لا يوجدَ مقامرٌ سليمُ العقل يرضى بالمراهنةِ على شيءٍ يُحتملُ وجودُه بعد الموت، ومن دون تأكُّدٍ من وجوده.

٢. كيف يكونُ تأكيدُ باسكال بأنَّ المراهِنَ إن رَبحَ فسيربح كلَّ شيء، وإن خسرَ فلن يخسرَ شيئاً صحيحاً؟ ففي حالة الربح لا توجد مشكلة. لكن ماذا لو اتضح عدمُ صحّة الرهان بأي نحوٍ من الأنحاء-عدا العدم الحاصل بالموت بمعنى أنَّه بالموت ينتهي كلُّ شيء-بأن تبيَّن أنَّ المراهَن عليه وهو الدينُ المسيحي لم يكن هو الدينَ الحقَّ؟ حينها بلا شك ستقع خسارة

---

(١) Flew, Antony; God Freedom and Immortality, p.63.

(٢) Pascal, Blaise; Pensées, and Other Writings, p. 156.

عظمى للمراهِن، باعتبار أنَّ ما راهنَ عليه لم يتحقَّق، فكيفَ يُقال "إن خسرت فلن تخسر شيئاً"؟. يُعبّر ((فلو)) عن هذا المعنى بقوله "راهن بحياتك على وجود الله: فإن ربحتَ، فقد ربحت حياةَ نعيم أبدي. وإن خسرت، فقد خسرتَ حياتكَ التي قضيتها في خدمة وهم. راهن بحياتك على عدم وجود الله: فإن ربحت، فإنَّك ربحتَ حياةً قصيرةً، إضافةً إلى العدم. وإن خسرت، فستعاني من عذابٍ بلا نهاية" (١).

إذن، إنَّ اتضاح عدمِ وجود ما تعدُ به الديانةُ المسيحيّة، لا يمكنُ أن يُقالَ عنه إنَّ المراهِنَ "لن يخسرَ شيئاً". ففي الحقيقة المراهنُ ضيَّعَ حياتَه في وهمٍ وخداعٍ؛ فقد التزم بواجباتٍ وترك ملذّاتٍ، فهو خاسرٌ بكلِّ ما للكلمة من معنى، فحتّى لو سلَّمنا بـ"الربح الصّافي الذي أؤوب به عندما أضرب صفحاً عن جميع واجبات المسيحيَّةِ الشَّاقَّة في حال ثبوت بهتان الدين المسيحي؛ ليس شيئاً يُذكر بالمقارنة مع الخلاص الأبدي الذي يمكن أن أفوزَ به إذا [إن] عشتُ وُفقَ مقتضياتِ الحياة المسيحيَّة، في حال ثبوت حقّيّته" (٢)؛ فإنَّ انكشافَ بهتانِ الدين المسيحي رغم مراهنةِ شخصٍ على صدقه، لا يمكن أن يُقالَ عن ذلك الشخص أنَّه "لن يخسرَ شيئاً"، فهو بلا شكٍ قد خسر رِهانَه وحياتَه في هذا العالم. لكن مع هذا فإنَّ المؤمنَ على فرضِ تَبيُّنِ عدمِ وجودِ ما تعدُ به المسيحيَّةُ قد ربحَ راحةً نفسيَّةً واطمئناناً- كما يحصل عندَ معظم المؤمنين-وهذا يمكنُ أن يُعدَّ ربحاً.

(١) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 62.

(٢) برهييه، إميل؛ تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، ص ١٧١.

المبحث الثاني

الحجّة الأخلاقيّة لإيمانويل كانط

تتميَّزُ هذه الحجَّةُ عن قريناتِها الأُخر بميزةٍ فريدة، وهي أنَّها تجمعُ بينَ مجالينِ فلسفيينِ هما وجودُ الله، وقيمة الخير التي تتأسس عليها الفلسفةُ الأخلاقيَّة. ونحنُ هنا نركز على المجال الأول لمدخليَّتِه في مجالِ البحث هنا. وينبغي التنويهُ على أنَّ الحجَّةَ الأخلاقيَّة ليست من وضعِ إيمانويل كانط فحسب، وإنَّما حجّتُه هي واحدةٌ من حججٍ أخرى، تندرجُ جميعاً تحتَ عنوانِ الحجّةِ الأخلاقيَّة. ولتبيانِ هذا الأمر لابدَّ من معرفةِ المقصودِ بالحجّةِ الأخلاقيَّةِ، ثمَّ نعرّجُ بعد ذلك على موقفِ ((فلو)) من هذه الحجَّة.

أولاً: معنى الحجّة الأخلاقيّة

الحجّةُ الأخلاقيَّة هي إحدى الطرق التي يُحتجُّ بها على وجود الله. وفي هذه الطريقةِ لابدَّ من التفريق بينَ نوعينِ منها:

أ. **النوع الأول** هو ما يُعرفُ بـ((الحجّةُ الأخلاقيَّة على المعتقد الديني)) فهذا النوعُ موجَّهٌ بشكلٍ مباشر للاحتجاج على وجود الله من خلالِ وجود الوعي الأخلاقي في النفوس، الذي يُعزى مصدرُه الله. هذه الحجَّةُ بأبسط معانيها تعني إنَّ الأخلاقَ مصدرُها ومبدعُها هو الله. فمن خلالها يُستدَلُّ على وجودِه [1]. وكلُّ الحججِ الأخلاقيَّة من هذا النوع يتوفّرُ فيها

(١) ينظر: كوبلستون؛ ما أؤمن به: حوار بين رسل وكوبلستون، ضمن (لماذا لست مسيحيًّاً)، رسل، برتراند، ص ٢٢٨.

أمران هما [١]:

١. عدّ الأخلاق موضوعيَّةً objective بمعنى أنَّها ليست معتمِدةً على ما يعرفُه أو يظنّه النّاس. وبهذا اللحاظ فإنَّ الأخلاقَ لا يمكنُ أن تُفسَّرَ بمصطلحات أيّ وقائعَ ماديَّة، عن الموجودات الإنسانيَّة أو الأشياء الأخرى، فلا يُمكنُ أبداً أن تُفسّرَ بمصطلحاتِ الوقائع الفيزيائيِّة أو الكيميائيَّة أو الأحيائيَّة.

٢. إنَّ الأخلاقَ لا يمكنُ أن تكونَ حقائقَ موضوعيَّةً ما لم يوجد شخصٌ مثلَ الله بطريقةٍ أو بأخرى يقنّنُها. وبعبارةٍ أخرى موجزةٍ؛ إنَّ هذه الحجَّةَ ذاتُ طبيعةٍ ميتافيزيقيَّة خالصة، من حيث كلٍ من الأخلاقِ ومصدرِها.

وتندرجُ تحتَ هذا النوعِ حججٌ عديدة [٢]، منها ما تضمَّنَه المنهجُ الرابع من مناهجِ الأكويني في الاحتجاج على وجودِ الله، إذ يقولُ فيه "إنَّنا نجدُ في الأشياء تفاوتاً في الأكثرِ والأقلِّ من حيث الخيريَّة والحقيّة والشرف ونحو ذلك. والأكثرُ والأقلُّ إنَّما يُقالانِ على أمورٍ مختلفةٍ بحسب اختلافها في القُرب إلى ما هو غايةٌ في شيء..فإذاً من الأشياء ما هو غايةٌ في الحقّيَّة والخيريَّة والشرف، وهكذا غايةٌ في الوجود.. فإذاً يوجدُ شيءٌ هو

(١) Baker, Deane-Peter; Alvin Plantinga, Cambridge University Press, New York-USA, 1st edition, 2007, p.224. Compare:

لويس، سي. أس؛ المسيحيّة المجرّدة، ترجمة: سعيد، ف. باز، أوفير للطباعة والنشر، جونغ بلويد–هولندا، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٣٧.

(٢) See: Baker, Deane-Peter; Plantinga, Alvin، p.224.

علّةٌ لما في جميع الموجودات من الوجود والخيريّة وسائرِ الكمالات وهذا ما نسمّيه الله" [١]. ومنها حجّةُ سي. أس. لويس التي يقولُ فيها "إنَّ البشرَ يجدون أنفسَهم تحت قانون خُلقي أو أدبي، لم يصنعوه هم، ولا يمكنُهم نسيانُه تماماً حتّى حينَ يحاولون ذلك، ويعلمونَ أنَّه ينبغي لهم أن يخضعوا له" ثمَّ ينتقلُ من وجودِ القانون الأخلاقي في النفوس إلى الاستدلال على وجود الله بقوله "شيءٌ ما يُدبّر الكونَ ويظهر فيَّ بصورة قانون يحثّني على فعل الصّواب ويجعلني أشعرُ بالمسؤوليّة والقلق حينَ أفعلُ الخطأ" [٢].

يُلحظ على كلٍ من لويس والأكويني، أنَّهما يساويانِ بين الخُلقيّاتِ والآثارِ الطبيعيّة، من حيثُ استلزامهما معاً وجودَ عِلَّةٍ لهما، فالعقلُ يحكمُ بوجودِ علّةٍ لكلِّ معلولٍ، والعلَّةُ لكلٍ من الخلقيَّاتِ والآثار الطبيعيَّة هو الله. وعليه فإنَّ كلاً من حجّة التّصميم والحجّة الأخلاقيَّة -انطلاقاً من مساواة الأكويني ولويس -لهما الطبيعةُ نفسُها الاستدلالية، فكلاهما يتّجهانِ ممَّا يُعد معلولاً إلى العلَّة. فالحجّةُ الأخلاقيَّة هي شقيقةٌ للحجّة اللاهوتيّة الطبيعيّة (حجة التصميم)، إذ كلا الحجتين يُنطلق فيهما من ملاحظاتٍ تجريبيّة للنظام في العالم، وينتهيان الى مبدأ أوّلٍ؛ إمَّا مبدأ للنّظام والكمال الطبيعي في العالم، وإمّا مبدأ للنظام والكمال الأخلاقي، فالأولى هي الحجّة الطبيعيّة اللاهوتيّة واللاهوتُ الناتج عنها هو اللاهوتُ الطبيعي. والأخرى هي الحجّةُ الأخلاقيّة واللاهوت الناتجُ عنها هو اللاهوتُ الأخلاقي [٣]. بهذا المعنى فإنَّ

(١) الأكويني، توما؛ الخلاصة اللاهوتيّة، المجلد الأول، ص ٣٤.

(٢) لويس، سي. أس؛ المسيحيّة المجرّدة، ص ٣٨-٣٩.

(٣) كانط، إيمانويل؛ نقد العقل المحض، ص٦٥١.

نقدَ ((فلو)) لحجّة التّصميم [١] ينطبقُ على هذا النوعِ من الحجّةِ الأخلاقيَّـة، إذ إنَّ طبيعةَ الحجّتين واحدة.

ب. **النوعُ الثاني** وتمثِّله حجّـةُ كـانط الأخلاقيَّـة. وهـي تختلـفُ عـن الحججِ من النوعِ الأول، فهـي لا تهـدفُ إلـى إثبـاتِ وجـود الله فـي الواقـعِ الموضوعي -مثلما عليه الحالُ في الحججِ من النـوع الأول- وإنَّمـا تؤكّـدُ إنَّ أساسَ الأخلاق ومصدرَها العقلُ بمـا فيـه مـن قـانون أخلاقـي، يستنِدُ على مسلّماتٍ إحـداها وجـودُ الله كفرضـية يمكـن مـن خلالهـا تحقـقُ الإلـزام بالواجب الأخلاقي من أجل تطابق الفضيلة مع السعادة، فـي عـالم أفضـل يتطلـب وجـود الله بوصـفه خيـراً أسـمى. فوجـود الله هنـا مفتـرضٌ كحاجـةٍ لتحقيق غاية القانون الأخلاق [٢].

ولهذا كانت حجةُ كانط غيرَ مباشرة التدليل على وجـود الله؛ فهـي لـم تتخذ وجود الله كموضوع واقعي، وإنَّما كمسلَّمة يُحفظ بها إطلاقيةُ القانون الأخلاقي فحسب، بسبب ظن كانط أن معنى الأخلاق يتوقـف علـى تحقـق السعادة المطابقة للفضيلة.

ثانياً: موقفُ ((فلو)) من حجّةِ كانط الأخلاقيّة

أ. استحالةُ البرهنةِ على وجود الله وطبيعةُ الحجّة الأخلاقيَّة

يوضِّحُ ((فلـو)) موقـفَ كـانط النظـري والعملـي مـن وجـود الله بقولـه

(١) يراجع بيانُ نقد فلو لحجة التصميم في المبحث الثالث من الفصل الثاني ص ١٢٣ ومـا بعدها.

(٢) كـانط، إيمانويـل؛ نقـد العقـل العملـي، ترجمـة: غـانم، هنـا، المنظمـة العربيـة للترجمـة، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٨، ص ٢١٨-٢١٩.

"كانط مقتنعٌ تماماً باستحالة إثبات وجود الله، لكنَّه ظنَّ أنَّ بإمكانه إثباتَ أنَّ وجودَ الله مفترضٌ للعقل العملي. ويمكنُ التوفيقُ بين هذين الموقفين من خلال التأكيدِ على إنَّ الحجّةَ الحاليّةَ (الأخلاقيَّة) ليست إثباتاً لما اعتبره كانط غيرَ قابلٍ للإثبات، لأنَّه لم يقبل بكونِ هذه الأفكارِ الخُلُقيّة معتمدةً على وجود الله. وإنَّما يدّعي كانط بدلاً من ذلك؛ أنَّ الذي تثبتُه هذه الحجّةُ هو أنَّ التصرّفَ الأخلاقي يكون بالعمل على افتراضِ أنَّ اللهَ موجود" [1].

وتفصيلُ مقصدِ ((فلو)) من هذا النّص؛ أنَّه يُشيرُ إلى موقفِ كانط من استحالة البرهنة على وجود الله من قبل العقل النّظري، التي خلُصَ إليها كانط في كتابه ((نقد العقل النظري)) وتوخياً للدقّة؛ فإنَّ كانط قالَ باستحالة البرهنة على وجود الله من قِبَل العقل النظري في خصوص الحجّتين الأنطولوجيَّة والكوزمولوجيَّة فحسب. أمَّا حجّةُ التّصميم فيمكنُ القولُ إنَّها لم تُثبت وجودَ الله بوصفِهِ الكائنَ الأسمى والضروري الوجود فقط [2]. وعليه فإنَّ كانط بعدَ أن أكّدَ عدمَ جدوى الاستدلال من وجودِ موضوعٍ معطى، على وجود كائنٍ ضروري وغيرِ مشروط، رُغم جريانِ الحسّ العام على هذا النمطِ من الاحتجاج [3]؛ فإنّه يستثني حالةً وحيدةً يمكنُ أن يكونَ الاحتجاجُ فيها ممكناً، فيقول "إلّا أنَّه تبقى لهذه الحجّة أهميّةٌ معيّنة واعتبارٌ معيّنٌ.. فيما لو سلَّمنا بصحَّة أنَّ التزامات معيّنةً تقع على عاتقِنا، التزامات تستحقُّ كونَها مؤسَّسَةً على أفكار العقل، أن نحترمَها وأن نخضعَ لها، على

(١) Flew, Antony; God and Philosophy, p. 129.

(٢) عقد الفصل الثاني لبحث هذه الحجج الثلاث.

(٣) ينظر: كانط، إيمانويل؛ نقد العقل المحض، ص ٦١٦.

الرُّغم من أنَّها غيرُ مؤهَّلةٍ لأن تُطبَّقَ فعلاً أو عمليّاً على طبيعتِنا، إلّا إذا كانت قائمةً على افتراضِ كائنٍ أعلى لكي يعطيَ فعّاليّةً وتأثيراً للقوانين العمليَّة"[1].

هذا الاستثناءُ الذي أكَّدَه كانط، لا يُفهمُ منه أنَّه حجّةٌ على وجود الله ككائن متحقق الوجود واقعاً، فالحِجاجُ على وجودِ الله بوصفِه الموجودَ الضروري والمطلقَ الكمال يبقى مستحيلاً في فلسفتهِ. كذلك فإنَّ كانط يرفضُ تماماً فكرةَ كونِ الله مصدراً للأخلاق -وهو ما تؤكّدُه الحججُ الأخلاقيَّةُ من النوع الأول- بل هو يرفضُ تماماً كلَّ مصدرٍ آخرَ للأخلاق غير العقلِ نفسِه[2]، فالأخلاقُ الكانطيَّة قائمةٌ بنفسها في ذات الإنسان من دون مصدرٍ خارجي لها[3]. وهذا المعنى يؤكّدُه كانط بقوله "إنَّ الأخلاقَ من جهةٍ ما، هي مؤسَّسَةٌ على مفهوم الانسانِ بما هو كائنٌ حر، ولكن هو بذلكَ تحديداً مُلزِمٌ لنفسه بنفسه من خلالِ العقل بقوانينَ لا مشروطةٍ؛ هي لا تحتاج لا الى فكرةِ كائنٍ آخر فوقَ الانسان حتّى يعرفَ واجبَه، ولا الى دافعٍ آخرَ غيرِ القانون نفسه حتى يُلاحظه" [4].

ب. أصلُ الأخلاق والعقل العملي

أمَّا عن ظنِّ كانط إمكانَ إثباتِ فرضيَّة وجود الله عن طريق العقل

(١) ينظر: كانط، إيمانويل؛ نقد العقل المحض، ص ٦١٧.

(٢) ينظر: كانط، إيمانويل؛ نقد العقل العملي، ص ٩٧-٩٩.

(٣) ينظر: كولنز، جيمس؛ الله في الفلسفة الحديثة، ص ٢٧١. و: كرم، يوسف؛ تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٢٥٧.

(٤) كانط، امانويل؛ الدين في مجرّد حدود العقل، ترجمة: فتحي، المسكيني، جداول للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠١٢، ص٤٥.

العملي كما يقول ((فلو)). فيتّضحُ من خلال بيان نظريَّةِ كانط الأخلاقيَّة التي يُمكنُ إيجازُها بهذا النحو:

يرى كانط أنَّ الأخلاقَ مصدرُها العقلُ العملي [١]. والعقلُ العملي يستند إلى مسلّماتٍ ثلاث هي ((الله، الحريّة، الخلود)) هذه المسلّماتُ في حقيقتِها أفكارٌ في ملَكَةِ النُّطق في العقل النَّظَري، ولا يمكنُ استعمالها من قِبَل العقل لقصور العقلِ النظريّ عن البرهنة على موضوعيّتِها واقعاً؛ إلّا أنَّها في العقل العمَلي يعدُّها كانط مسلّماتٍ له، فهي تقودُ إلى غاياتٍ أخلاقيَّة [٢]. ووظيفةُ العقلِ العملي هي الخضوعُ للقانون الأخلاقي، الذي يقدّمُه كانط بهذه الصياغة "افعل بحيثُ يمكنُ لمُسلَّمةِ إرادتِك أن تصُحَّ دائماً وفي الوقت نفسِه مبدأ تشريعٍ عام" [٣]، وبدورِه يُوجّهُ العقلُ العملي الإرادةَ لتكونَ إرادةً خيّرة. يقول كانط "لمّا كنّا قد أوتينا العقلَ ملكةً عمليّةً، أعني ملكةَ عليها أن تؤثّرَ أثرَها على الإرادة: فإنَّ مصيرَه الحقَّ ينبغي أن يتّجهَ إلى بعث إرادةٍ خيّرة فينا لا تكون وسيلةً لتحقيق غايةٍ من الغايات بل تكونُ خيّرةً في

(١) يُقصد بالعقل العملي هو ما يضيفُه العقل من وجوبٍ أخلاقي لتسيير الإرادة الإنسانيَّة، فالعقلُ العملي هو نفسُه العقلُ المحض لكن الأخير يقتصر على المعرفةِ النظريَّة، في حين إنَّ الأخيرَ يُنظرُ إليه بلِحاظِ المصدرِ للأوامر الأخلاقيَّة. وعلى حد تعبير كانط هو "العقلُ المحضُ هو وحدَه عمليّ من تلقاء نفسِه، ويعطي الإنسان قانوناً عامّاً، نسمّيه القانون الأخلاقي". ينظر: كانط، إيمانويل؛ نقد العقل العملي، ص ٨٤.

(٢) ينظر: رسل، برتراند؛ تاريخ الفلسفة الغربيّة، المجلد الثالث، ص ٣٢٢. و: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٢٣٣. و: برهييه، إميل؛ تاريخ الفلسفة، المجلد الخامس، ص ٢٨٤.

(٣) كانط، إيمانويل؛ نقد العقل العملي، ص ٨٣.

ذاتِها" [١].

لكن كيفَ تتمُّ عمليَّةُ صدور الفعل الأخلاقي وفقَ تصوّر كانط؟ يمكنُ إيجازُ تصوّرِ كانط لهذه العمليَّة بهذا النحو؛ إنَّ العقلَ العمليَّ يُعيِّنُ قبليّاً للإرادةِ قانونَها الأخلاقي، ثُمَّ بعدَها يُعيّنُ مفهومي الخير والشرِّ، المندرجينِ تحتَ ملكَتي الرَّغبة التي تضمُّ موضوعاتِ الخير، و الكراهيَّةُ التي تضمُّ موضوعاتِ الشر موضوعاً للإرادة، بعدَ هذا يأتي دورُ ملكَة الحكم العمَليَّة فهي من تقرّرُ للإرادةِ إذا ما كانَ فعلٌ ما يخضعُ للقانونِ الأخلاقي أم لا [٢].

هذه هي نظريّةُ كانط على نحو الإجمال، وفيها يظهرُ أساسُ الحجّةِ الأخلاقيَّة، وهي إستنادُ النظريّةِ إلى التسليمِ بوجود فكرةٍ في العقل النظري هي ((الله)) إضافةً إلى الخلود والحريَّة. وتعليقُ ((فلو)) على هذه النّظريّةِ مختصرٌ جدّاً، فهو يقولُ عنها "على الرغم من أنَّ نظريَّةَ كانط ينبغي رفضُها؛ إلّا أنَّ كانط تجنّبَ الوقوعَ في خطأينِ مبتذَلين، فهو لم يستنتج ما هو في الواقع من الفرضيّات التي تنصُّ على ما يجب أن يكون، إضافةً إلى أنَّه لم يقل بأنَّ سلطةَ الادعاءات الأخلاقيَّة، تعتمد على توفّر -هنا أو فيما بعد- الجوائز أو العقوبات" [٣].

إنَّ قولَ ((فلو)) "إنَّ نظريَّةَ كانط ينبغي رفضُها" سببُه عدمُ اتساقها مع

(١) كانط، إيمانويل؛ تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبدالغفّار، مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة-مصر، من طبعة، ١٩٦٥، ص١٧.

(٢) كانط، إيمانويل؛ نقد العقل العملي، ص ١٢٢ و١٣٥-١٣٦.

(٣) Flew, Antony; God and Philosophy, p. 129.

التوجُّه الفلسفي الذي ينتمي إليه ((فلو)). وتحديداً؛ إنَّ ((فلو)) يرفضُ نظريَّةَ كانط لسببين:

١.إنَّ كانط بمذهبِه النقدي يرى أنَّ العقلَ العملي يستلزم مسلَّماتٍ فطريَّةً هي الله والخلود والحريَّة [1]. في حين إنَّ ((فلو)) ينتمي إلى التوجُّه التجريبي في المعرفة، والذي يرى خلوَّ ذهن الإنسانِ من أيّ معرفةٍ سابقةٍ على التجربة. وبهذا التوجّه الفلسفي لا مجالَ للقبولِ بوجودِ مسلّماتٍ في العقل البشري من قبيل فكرةِ الله، والقانون الأخلاقي.

٢. إنَّ الأخلاقَ ليست مطلقةً في نظر ((فلو)) خلافاً لكانط، بل هي نسبيَّةٌ عندَه، وهو بهذا متابعٌ لهيوم في توجّهِه هذا. يقول ((فلو)) معبّراً عن هذا المعنى "إنَّ أي دعاوى أخلاقيَّة غيرُ مهمةٍ، وتفتقر إلى كل شكلٍ من أشكال السُّلطة، هكذا كانَ هيوم أوّلَ فيلسوفٍ في الحقبة الحديثة طوّرَ نظرةً شاملةً وعَلمانيَّةً، هذه النظرةُ الشّاملةُ والمرتكزة على الإنسان، يُجادلُ فيها هيوم، بأنَّ الأخلاقَ متجذّرةٌ في الاحتياجات والميول البشريَّة" [2]. وإن كان هيوم في الحقيقةِ يجعلُ الميولَ البشريَّةَ ليست مصدراً للأخلاق وحسب؛ وإنَّما مصدراً للسعادةِ والبؤسِ أيضاً. يقول هيوم "إنَّ ما يجعلُ الأخلاقيَّةَ مبدأً فاعلاً، ويُشكّل فضيلةَ سعادتِنا ورذيلةَ بؤسِنا هو..شعورُنا الداخلي وإحساسُنا، الذي جَعلَته الطبيعةُ عامّاً في كلّ الأنواع" [3].

---

(١) ينظر: كرم، يوسف؛ تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٢٣١-٢٣٣.

(٢) Flew, Antony; Revolutionary Ethics, p. 57-58.

(٣) Hume, David; An Inquiry Concerning The Principles of Morals, Published within; The Philosophical Works of David Hume, volume IV, Edinburgh, London-UK, 1st , 1827, p. 241.

أمَّا بالنسبة إلى الخطأين الذين تجنّبَهما كانط -كما يقول ((فلو))- فيعني بالأول، إنَّ نظريّةَ كانط الأخلاقيّة بجعلها العقلَ مصدراً للأخلاق، تجنّبت النظريّاتِ التي تعتمد على فكرةِ الكمال النفسي الذي تنادي به فلسفةُ ليبنتز مثلاً، أو الكمال الإلهي الذي تتضمّنه المذاهبُ اللاهوتيَّة. فهذان الاتجاهان يربطان الفعلَ الأخلاقي بما ينبغي أن يكونَ عليه. وكانط يرفضُ هذا بسببِ افتقارنا لمعيارٍ تحديد مقدار ما يلائمنا من الكمال. هذا بالنسبة إلى الاتجاه الأول النفسي، أمَّا بالنسبة إلى الاتجاه اللاهوتي؛ فيرى كانط إنَّ الإنسانَ لا قدرةَ لديه على حدسِ الكمالِ الإلهي، ولذا لا يستطيع تعيين الكمالِ إلَّا بمعاني الإنسان نفسِه [1].

ويقصدُ ((فلو)) بالخطأ الثاني، المذاهبَ الأخلاقيَّةَ التي تربطُ أخلاقيَّةَ الأفعال بما تحقّقه من مكاسبَ، وما يُتجنَّبُ بها العقوبات، فهي خيّرةٌ إذا ما حقّقت منافعَ، وهي شرٌّ إذا ما أدّت إلى عقوبات. ولا فرقَ بينَ النفعِ والعقوبةِ كما يؤكّد ((فلو)) بين ما يتحقّق في هذه الحياةِ أو في حياةٍ أخرى. ومن هذه المذاهب مذهب أبيقور الذي يربط الخير باللّذة، والشرَّ بالألم وأريستوبوس، ومذهب المنفعة العامّة [2]. والمذاهب اللاهوتيّة التي تقول بوجود إثابةٍ وعقاب لأفعال الإنسان في الحياة الآخرة.

من كلِّ هذا يتّضحُ جليَّاً طبيعةُ موقفِ ((فلو)) التجريبي، والذي قادَه إلى رفضِ الحجّةِ الأخلاقيَّة من جهتين؛ من مصدرِ الأخلاقِ، ومن استنادِها

(١) كرم، يوسف؛ تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٢٥٨.

(٢) رسل، برتراند؛ تاريخ الفلسفة الغربيّة، المجلد الثالث، ص ٣٢٣، و: كرم، يوسف؛ تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٢٥٨.

إلى التّسليمِ بفكرةِ وجود الله.

ثالثاً: الخيرُ الأسمى والواجبُ الأخلاقي

بعدَ أن أبانَ ((فلو)) اعتراضَه على الحجّة الخُلُقيّة من جهتَي أصل الأخلاق، وفطريَّةِ الأفكار في الذهنِ الإنساني؛ يناقشُ حجّةَ كانط هنا من خلالِ فكرةِ الخيرِ الأسمى التي يُطالبُ بها كانط في حجّتِه، فكانط يؤكّدُ على وجوب التطابقِ بين القانون الأخلاقي والإرادة الإنسانيَّة، وهذا التّطابقُ الموصِلُ إلى القداسة والخير الأسمى، يستلزم مصادرةَ الخلود التي يُطالب بها كانط[1]. يقول ((فلو)) "فرضيّةُ كانط الأخلاقيّة هي أنَّه يجب علينا أن نرقى إلى الخير الأسمى والذي ينطوي على الانسجام الكامل بين فضيلة وسعادة كلِّ فرد. لكنَّ الضّمانةَ التي ستحقّق هذا الهدفَ في نهاية المطاف هي وجودُ الله (ربما لأنَّه وحدَه سيحوز على الجمع بين الإرادةِ والقوّة اللازمةِ لتحقيقِه)"[2].

يغضُّ ((فلو)) الطّرفَ عن مسلّمة الخلود التي فيها يتحقّقُ الانسجام بينَ فضيلةِ المرء وسعادته، فكأنَّهُ تجاوزَها برفضِهِ لوجودِ مسلَّماتٍ في العقل الإنساني، وبما أنَّ كانط يُعدُّها مسلَّمةً في العقل النظري، فهي غيرُ مقبولةٍ عندَ ((فلو)). ويكتفي بالتعليقِ على نظريَّةِ كانط، ببيانِ أنَّ نظريَّةَ كانط تتضمّنُ "خلطاً بين أمرين؛ إذ يوجدُ فرقٌ كبير بين أن نقولَ إنَّ من واجبنا السّعيَ وبذلَ الجهدِ وراءَ المثالِ الأخلاقي (يعني الخير الأسمى) وبين أن

(١)رسل، برتراند؛ تاريخ الفلسفة الغربيّة، المجلد الثالث، ص ٣٢٣، و: كرم، يوسف؛ تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٣٢٣.

(٢) Flew, Antony; God and Philosophy, p. 128-129.

نقولَ إنَّ من واجِبنا تحقيقَ هذا المثال. فالأولُ هو الوحيدُ الذي يُمكنُ عرضُه على أنَّه واجبٌ أخلاقي. أمَّا الأخير؛ فهو المرادُ استنتاجُه من الحجَّة الأخلاقيَّة [(١)].

هذا التحليلُ دقيق رغمَ إيجازِه، وقد يكونُ مقصودَه منه انتقادُ نظريّة كانط، ففعلاً إنَّ نظريَّةَ كانط تمَّت بشطرِها الأول أعني تأسيسَ الأخلاق على العقل العمَلي، استناداً على المسلَّماتِ الثلاث. وقد أقرَّ كانط –كما تقدّم–بعجز العقل النظري عن التدليل على وجود هذه الثلاثةِ في الواقع. لكنَّ ربطَ السّعادة بالخلود في حياةٍ أخرى وتحقيقَها تحت ضمانةِ الهيَّة، هو نتيجةُ حجّة كانط الأخلاقيَّة، وهذه الحجّةُ لا تتوقّف عليها نظريّتُه الأخلاقيَّة المتقدّمة. وفي الحقيقةِ إنَّ كانط –كما يرى يوسف كرم–تجاوزَ حدودَ نظريّتِه الأخلاقيَّة، التي بناها على التسليمِ بوجود الله والخلود كمُسلّمتين للقانون الأخلاقي لا يمكنُ البرهنةُ عليهما عقليّاً، ليدّعي بحجّتِه الأخلاقيّة، ومن خلالِ السّعادة أنَّ وجودَ الله والخلودَ ضروريَّانِ لتحقيقِ الخير الأسمى في الحياةِ الآخرة، لكنَّ هذا الإيمان بالله وبالخلود لا أساسَ عقلانيَّ له أبداً. فكيفَ تحوّلت هاتينِ المسلّمتينِ اللتينِ لا قدرةَ للعقل على إثباتِهما إلى شرطينِ لتحقيقِ السّعادةِ في حياةٍ أخرى؟ [(٢)].

ومن خلالِ فصلِ ((فلو)). يكونُ نقدُ يوسف كرم، ناتجٌ عن خلطِه بين نظريّةِ الأخلاقِ عند كانط، وبينَ نتيجةِ الحجَّةِ الأخلاقيَّة عنده، وهي إنَّ السّعادةَ ستتحقّق في حياةٍ أخرى تحتَ ضمانةِ الله. فهذه النتيجةُ لا علاقةَ له

(١) Flew, Antony; God and Philosophy، p.129.

(٢) ينظر: كرم، يوسف؛ تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٢٦٩.

بأصل نظريّة الأخلاق الكانطيَّة، إذ كونُها غيرَ سليمةٍ –كما يرى يوسف كرم- لا يؤدّي إلى فسادِ نظريَّة كانط الأخلاقيَّة، وإنَّما يؤدّي إلى عدم انسجام الحجّة الخُلُقيّة مع النظريَّة الأخلاقيَّة. ويتّضحُ هذا المعنى جليَّاً من خلالِ تأكيد كانط على ضرورةِ كون الأخلاقِ مستقلّةً عن السّعادةِ الحسيَّةِ والكمال الذاتي أو الإلهي [1]، ثمَّ بعدَ أن تمّت نظريّتُه الأخلاقيَّةُ، شرعَ بوضعِ حجّتِه الأخلاقيَّةِ، التي يزعمُ من خلالها إمكانَ تحققِّ السعادةِ في حياةٍ أخرى.

حقيقةً، إنَّ هذا الفصلَ بين النظريَّة والحجّة الأخلاقيّتين، مهمٌّ ودقيق جدّاً. ولم نجده عندَ كلِّ من رجعنا إليهم ممّن كتبوا عن كانط. ورغمَ قدرةِ ((فلو)) على التغاضي عن هذا الفصل وعدّه نقداً لمذهب كانط الأخلاقي، نجدُه موضوعيّاً وأميناً في تعامله مع نظريَّة كانط. فهو وإن انتقدَ نظريَّة كانط الأخلاقيّة، لكنَّه خلافاً ليوسف كرم راعى النظريَّةَ بما هي بمعزلٍ عن الحجّة الأخلاقيَّة.

وهنا يردُ سؤالٌ ما هو موقفُ ((فلو)) من نتيجةِ هذه الحجَّة، أعني وجود الله كضامنٍ للسعادة ووجود حياةٍ أخرى؟ يجيبُ ((فلو)) وباختصار "إنَّ هذه الحجّةَ لا يمكنُ قبولُها" [2]. دون إيضاحِ سببِ عدمِ قبولِه هذا. وربّما يكونُ هذا بسببِ عدّه المسألةَ غيرَ جديرةٍ بالذكر، ففكرةُ السَّعادة التي جعلت كانط يربطُها بوجود الله والخلود، يجعلُها ((فلو)) متابعةً لهيوم

(١) تقدّم بيانُه في الفقرة (ب أصل الأخلاق والعقل العملي) من هذا المبحث.

(٢) Flew, Antony; God and Philosophy، p.129.

مرتبطةً بالشعور والميولات النفسيَّة [١]، إضافةً إلى أنَّ مسألةَ الخلود والحياةِ الأخرى يرفضُها ((فلو)) رفضاً قاطعاً، فهو يُحلّلُ أصلَ فكرةِ الخلود، إلى التسليم بوجود عنصرٍ لا يموت في الإنسانِ، بل هو حقيقةُ الإنسان وهو الروح، وبما إنَّ فكرةَ الروحِ غيرُ مقبولةٍ عندَه، فلا معنى للخلودِ أصلاً [٢].

وبما أنَّ فكرتي السّعادة والخلود عندَه باطلتان فلا معنى لبقاء وجود الله كنتيجةٍ للحجّة الأخلاقيَّة، لا سيَّما إذا أخذنا بالحسبان أنَّ ((فلو)) لا يرتضي أيَّ وسيلةٍ للبحث الفلسفي غيرَ الوسيلةِ النظريَّة.

ومن هذا كلّه، يكونُ وجودُ الله كفكرةٍ مسلَّمةٍ في نظريّة كانط الأخلاقيّة، ووجود الله كضامنٍ للسعادة في حياةٍ أخرى، غيرَ مقبولٍ عندَ ((فلو)). وأيضاً يتّضح جليّاً سببُ كون الحجَّةِ الأخلاقيَّة ليست من قبيل الحجاجِ المباشر على وجود الله، بسببِ إنَّ كانط يَعدُّ الله ضامناً للسّعادةِ التي هي نتيجةُ الانسجام بينَ الفضيلةِ والقانون الأخلاقي.

ما الذي أرادَه ((فلو)) من هذا النقد رغم إنَّ كانط هنا لا يهدفُ بنظريّتِه الأخلاقيّةِ هذه إلى إثباتِ وجود الله كموجودٍ واقعي؟ يبدو أنَّ

---

(١) Flew, Antony; Revolutionary Ethics, p. 57-58.

(٢) في الجزء الثالث من كتابه ((الله والفلسفة)) God and Philosophy يناقشُ فلو مسألةَ الخلود بشكلٍ موسّع، ويتوصّل بعد دراستِه المعمّقة إلى أنَّ الخلودَ، لا يمكنُ قبولُه. لكن يُلاحظُ على فلو أنَّه لم يناقش مسألةً جوهريَّةً اهتمَّ بها فلاسفةٌ كبار ولا سيما أرسطو وابن رشد، وهي مسألةُ الخلود النوعي للعقل، رغمَ أنَ توجّهَ فلو الفلسفي يجعلنا نعرفُ موقفَه منها مسبقاً، فهو أصلاً لا يؤمنُ بمفهومِ الجوهر، والعقلُ النوعي للبشر، جوهرٌ ميتافيزيقي، ولذا لا مكانَ له في فلسفةِ فلو.

((فلو)) يريدُ إكمالَ مشروعه النقدي لكلِّ ما له صلةٌ بمفهوم "الله" حتى وإن كان مجرّدَ فكرةٍ في العقل كما يرى كانط. وفي الحقيقةِ ليست نظريَّةُ كانط هي الوحيدةَ من هذا النوع، فسيتّضحُ في المبحث الآتي، أنَّ ((فلو)) يُنهي مشروعَه النَّقدي تماماً حتّى لو كانَ الأمرُ مستلزماً لعدّ ما ليسَ حجّةً من قِبلِ الفلاسفةِ حجّةً، ما دامَ أنَّها ترتبطُ بمفهوم "الله".

المبحث الثالث

حجّةُ معنى الحياة عند تولستوي

الحجَّةُ الثالثةُ والأخيرة من الحجج غير المباشرة، هي حجَّةُ الأديب والمفكر الروسي ليف تولستوي Lev Tolstoy(١٨٢٨-١٩١٠م)، الذي يعدُّه ((فلو)) معارضاً مبرزاً الى جنب كلٍ من باسكال وكانط فيقول "أقترح الآنَ دراسةَ خلاف مماثلٍ عند مؤلّف مشهور، نادراً ما تُقيَّم حججُه كحججٍ. والخلاف هو إنَّ حياتنا يمكن أن يكونَ لها معنى فقط عندَ افتراض وجود الله وافتراض خلودٍ لحياةِ البشر، هذا المؤلف هو تولستوي" [(١)].

أولاً: مشكلة تولستوي ومعنى الحياة

يفترضُ ((فلو)) أنَّ حجَّةَ تولستوي هي نتيجةٌ لحالةٍ نفسيَّة أفقدَته معنى الحياة وعقلانيَّتها. ولكي يثبتَ ((فلو)) هذه الفرضيَّةَ، فإنَّه يقدِّم قراءةً تحليليَّةً لتجربة تولستوي التي أوصلته الى التديُّن، هذا التديُّن يصرُّ ((فلو)) على أنه حصلَ بفعل حالةٍ نفسيَّةٍ اعترته. ولكي يُبرهِنَ ((فلو)) على صحَّةِ فرضيَّتِه فإنَّه يقسمُ بحثَه إلى قسمين، قسم يُناقشُ فيه مسيرةَ تولستوي وبحثَه عن معنى الحياة، والقسمُ الآخَر يناقشُ فيه حجّةَ تولستوي نفسها.

لكن قبلَ أن نستعرضَ دراسةِ ((فلو))، لابدَّ من بيانِ طبيعةِ المشكلةِ التي مرَّ بها تولستوي، ونرى أنَّها تتّضحُ بجلاءٍ أكبر إذا ما رُبطت بحالةٍ شبيهةٍ لها، تحظى بشهرةٍ على مستوى التراث البشري، وهي ملحمة

(١) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 155.

جلجامش [1]. فكما يبدو إنَّ حالتي كلٍ من جلجامش وتولستوي متشابهتين، فكلٌ منهما كان يعيشُ في ترفٍ ورخاء، فجلجامش ملك أوروك، وتولستوي من رتبة النبلاء في روسيا القيصريِّة. إذ عاش كلٌ منهما في رخاءٍ ورفاهيَّة، كذلك فإنَّ كلاً منهما أمضى مرحلةً من شبابِه في المجون وممارسةِ الرذائل الأخلاقيَّة، وبعدَ هذه المرحلة بدأت تظهر في ذهنيهما تساؤلاتٌ عن معنى الحياة، وحقيقةِ الموت الهادم لمعناها، فكأنَّ كلاً منهما بعدَ أن أمضى ردحاً من شبابِه غارقاً في اللذة، أدرك أنَّ اللذّةَ لا تعطي معنى للحياة، ولابدَّ من شيء يمكنُ فعلُه في مواجهةِ النهاية التي يخطُّها الموت، فسلَكَ كلٌ منهما طريقةً مختلفةً من أجل إيجاد معنى للحياة، والتغلب على نهاية الحياة بالموت. فنشدَ جلجامش -كما تنصُّ الأسطورة- طريقاً وجوديّاً في البحثِ عن الخلود، فكان يريدُ أن يخلد بكلِّ كيانِه في الحياة، فسارَ في رحلةٍ طويلة بحثاً عن نبتةِ الخلود [2]، في حين لجأ تولستوي إلى البحث المعرفي ذي الطابع العقلي، فقرأ مختلف العلوم والفلسفات، وأدرك في نهايةِ مسيرتِه أنَّ معنى الحياة يكون بالارتباط بالله، فاللهُ بوصفهِ مطلَقاً هو من

(١) لا يسعنا هنا بحث المسألة تفصيليّاً فهي ليست من موضوعاتِ البحث، وكل ما نريد تأكيدُه هنا هو إنَّ البحثَ عن معنى الحياة ومشكلة الموت، ليست مرضاً كما يدّعي فلو، وإنَّما هو حالةٌ طبيعيَّة يمرُّ بها من يستنفذُ كلَّ حالاتِ اللذَة الماديَّة، حينها -كما يبدو- يبدأ بالتساؤل وماذا بعد؟ إذا كان الموت هو النهاية، فلِمَ نعيش؟، والتمثيل بجلجامش بسبب إنَّ قصّتَه مشهورةٌ وقديمة عالميَّاً، وتفيد أنَّ الإنسانَ البدائي كان يبحثُ عن معنى الحياة ويتساءل عن طبيعة الموت وكيفيّة الخلود.

(٢) ينظر: باقر، طه؛ ملحمة جلجامش، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد العراق، ط٤، ١٩٨٠، ص١١-١٢.

يحلُّ مشكلةَ محدوديَّة الحياة [1]. أمَّا جلجامش؛ فقد أذعن لحقيقة كونِ الخلود مستحيلاً في الحياة، وكلُّ ما يمكنُ عملُه هو تخليدُ ذكرى الإنسانِ بالأعمال الجيِّدة [2].

لِمَ ينبغي عليَّ الاستمرار بالعيشِ في هذه الحياة؟ ما معنى حياتي؟ إذا كان الموتُ مصيري فما قيمةُ الحياة؟ هذه الأسئلة صَرفَ تولستوي في البحث عن إجابةٍ شافيةٍ لها وقتاً طويلاً من مسيرتِه الفكريَّة. يقول تولستوي معبّراً عن هذا المعنى "كانت المسألةُ هكذا: ((لماذا أعيش؟)) أو بعبارةٍ أخرى، ((ما هو الشّيءُ الحقيقي غيرُ الفاني الذي سيبقى من حياتي الخياليّة الفانية؟ ما هو معنى وجودي المحدود في هذا الوجود غير المحدود؟))" [3].

يؤكّدُ ((فلو)) أنَّ سؤالَ تولستوي ((ما هو الشّيءُ الحقيقي غيرُ الفاني الذي سيبقى من حياتي الفانية؟)) فيه مُسلَّمةٌ خاطئة وخطيرة، وهي أنَّ أهميَّة الشّيءِ مرتبطةٌ بدوامه، أو أنَّه لا شيءَ مهمَّاً من غير دوام. يقول ((فلو)) "يبدو أنَّ تولستوي كان واحداً من أولئك الذين يميلون إلى الاعتقاد كما لو كانت هذه حقيقةً ضروريَّة، ألَّا شيءَ يمكن أن يكونَ مهمَّاً ما لم يمضِ إلى الأبد. أو أن يؤدّيَ في نهاية المطاف إلى شيء آخرَ غير الذي يُفعل." [4].

لكنَّ الإنصافَ يقضي بأن نقول إنَّ حكمَ ((فلو)) على تولستوي؛ بأنَّه

---

(1) يأتي بيان هذا تباعاً في هذا المبحث.

(2)) باقر، طه؛ ملحمة جلجامش، ص ١٢.

(3) تولستوي، ليف؛ إعتراف تولستوي، ترجمة: أنطونيوس، بشير، دار سؤال للنشر، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠١٥، ص ٧٦.

(٤) Flew, Antony; God Freedom and Immortality, p. 160.

من الذين يرَونَ أنَّ أهميَّةَ الشيء تتوقّف على استمرارِه الى الأبد، هو حكمٌ غيرُ دقيقٍ مطلقاً؛ فتولستوي هنا يُخصّصُ حديثَه في الحياةِ فقط، ولم يعمِّم اللانهائيَّةَ كشرطٍ لمعنى كلِّ الأمور، ولو وُجدَ ما يؤكّدُ هذا لوجبَ على ((فلو)) ذكرَه. إضافةً إلى هذا فإنَّ تولستوي -كما سيتّضح لاحقاً-لم يَعدَّ الخلودَ وحدَه هو ما يعطي للحياةِ معنى، وإنَّما الخلودُ ووجودُ الله هو من يعطي للحياةِ معنى، وهذا بالضبط ما فَهِمَه ((فلو)) في البداية-كما مرَّ في ذكر نصه آنفاً-.

أمَّا حكمُه الآخَر وهو "أن يؤدّيَ في نهاية المطاف إلى شيء آخر غير الذي يُفعل" فصحيحٌ تماماً، وهو مطابقٌ لما يؤكّدُه تولستوي في كتاباتِه؛ فقد كتبَ مثلاً "ما الفائدةُ إذا صِرتُ أشهرَ من.. جميع كتّاب العالم؟ كلُّ هذا جميلٌ ولكن ماذا بعدَه؟" [1].

لا يخلو من صوابٍ أنَّ تولستوي يوقِفُ أهميَّةَ الحياةِ فقط على بقائِها. فالمسلَّمَةُ التي يتبنّاها تولستوي هي ألَّا أهميَّةَ للحياةِ إذا ما انتهت بالموت، فقد بلغَ حدُّ تدميرِ الموتِ لحياة تولستوي أن صارَ حالُه كما يصفُه هو "كان يستحيلُ عليَّ أن أغمضَ عينَيِّ فلا أرى أنَّه لا يوجد شيءٌ أماميَ سوى الشّقاءُ، والألم والموتُ الأكيد" [2]. فالموتُ -حسب ما يظن-يُلغي كلَّ معنى للحياة، فما الفائدةُ حينئذٍ من أفعالنا وما مسوّغاتُها إذا كان الموتُ هو النهاية؟، وقد انتهى تولستوي إلى أنَّ الحياةَ مع هذا الحال تخلو من كلِّ

(١) تولستوي، ليف؛ إعتراف تولستوي، ص ٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٣١.

معقوليَّة [1].

يعترضُ ((فلو)) على اعتقادِ تولستوي بأنَّ الموتَ يلغي معقوليَّة الحياة، ويؤكِّدُ على أنَّ هذا لا صحَّةَ له إلَّا بالنسبة الى تولستوي وأمثاله ممَّن يُعلِّقون معنى الحياة على مفهوم الخلود والاستمرارية. كما أنَّ ((فلو)) يأخذ على تولستوي إقرارَه بأنَّ من الناس من يدرك حقيقة الموت بوصفِه نهاية الحياة، لكن مع ذلك يعيش ويعطي لها معنى. مشيراً إلى عبارةِ تولستوي التي يقول فيها "منذ القدم عاش الناس وهم يعرفون هذه الحجة عن الحياة -التي أظهرت لي عدم جدواها-ومع ذلك عاشوا يعزون بعض المعنى إليها" [2]، كما أنَّه ليس بالضرورة أن يكونَ الموت هو تقليلٌ لقيمة الحياة. بل على العكس؛ إنَّ من العقلانيّ أن نظنَّ أنَّ موتنا المحتومَ هو ما يجعل ما نفعلُه أو لا نفعلُه مهمَّاً بشكلٍ كبير. وحتّى لا يُقالَ إنَّ هذا الظنَّ إنَّما يصدرُ من الذين يفتقرونَ إلى الخيال، نستعرضُ كلماتٍ من روايةٍ لبيير هنري سايمون [3] وهي "أنت لا تدرك كم هي جدٌّ نبيلةٍ، وكم هي كبيرةُ أهميَّةٍ وإثارةٍ للإعجاب، أن يكونَ لديكَ حياةٌ سريعةُ الزوال ولكنّهَا ثمينةٌ إلى ما لا نهاية،

(١) Flew, Antony; God Freedom and Immortality, p. 156-157.

(٢) تولستوي، ليف؛ إعتراف تولستوي، ص ٨٨.

(٣) بيير هنري سايمون Pierre Henri Simon (١٩٠٣-١٩٧٢م) مفكر وأديب، ومؤرّخ وروائي، وناقد أدبي، فرنسي الجنسيّة. تنوّعت أعمالُه تبعاً لتنوّع إهتماماتِه الواسعة، فله من الروايات مثلاً ((مساء الحكمة) نشر عام ١٩٧١، و((قصة السّعادة) عام ١٩٦٥. وأكثر ما كتبَه عبارة عن مقالات في مختلف الشؤون الفكريَّة والثقافيّة. ينظر:
www.org/wiki/Pierre-Henri_Simon

ثمينةٌ لأنَّها الحياةُ الوحيدة التي لدينا" [١].

ما يقولُه ((فلو)) لا يخلو من قوّة، فالموتُ لا يُلغي قيمَةَ الحياة ومعناها منطقيَّاً، صحيحٌ إنَّ من الناسِ -كتولستوي مثلاً-من يظن ذلك، لكنَّ الاعتراض الذي يردُ على تولستوي هو إنَّ من الناس من لا يؤمن بالخلود ولا بوجود الله، ومع هذا لا يَعدُّ الموتَ مُلغياً لقيمة الحياة أبداً. و((فلو)) بموقفِه هذا يشاركُ طائفةً من الفلاسفةِ من أمثال أبيقور الذي يقول "ألا فلتَعتد الاعتقادَ بأنَّ الموتَ لا يعني شيئاً بالنسبة لنا، فالخيرُ كلُّه والشّرُّ جميعُه يكمنان في الحس، لكنَّ الموتَ حرمانٌ من الحسّ. من هنا فإنَّ الفهمَ الصحيحَ هو إنَّ الموتَ لا يعني شيئاً بالنسبةِ لنا" [٢]. وفويرباخ الذي يؤكّد أنَّ "الحياةَ ينبغي أن تُعاشَ بكامل امتلائِها رغمَ الموت" [٣].

إنَّ تساؤلَ تولستوي قد يعكسُ جانباً من الفلسفةِ الوجوديَّة؛ فنجد القلقَ الوجوديّ من الموتِ، والبحثَ عن معنى الحياةِ، إضافةً إلى همِّ تولستوي الذي يتّضحُ في كتاباتِه، التي تعكسُ حرصَه على خلقِ كيانِه والوصولِ بذاتِه إلى مصافِّ العظماء. هذه الخصائص تمثل ركائز الفلسفة الوجوديَّة. فكتاباتُ تولستوي تتوفّرُ على مفاهيم الفلسفة الوجوديَّة المتمثّلةِ بثنائيَّاتِ الوجود الإنساني؛ الذنب والخلاص، الوجود الأصيل والوجود

(١) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p.161.

(٢) شورون، جاك؛ الموت في الفكر الغربي، ترجمة: كامل، يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، من دون طبعة، ١٩٨٤، ص ٦٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢١٣.

الزائف [1]، الضّرورة والحتميَّة. والتي تبلغُ أوجَها في رواية تولستوي القصيرة ((موت إيفان إيليتش)) التي كتبَها عام (١٨٨٦م) [2].

هذا في الرواية، لكن على الصّعيدِ الذاتي وكما يؤكّد تولستوي نفسُه؛ فإنَّه لم يتقبل فكرةَ الموتِ بوصفه نهايةً لحياة الإنسانِ، كما تقرّرُه الفلسفةُ الوجوديَّة؛ التي تَعدُّ المسؤوليَّةَ والالتزام ضرورةً لتشكيل ماهيّةِ الإنسان [3]. وإنَّما رأى الموتَ يخلَعُ عن الحياةِ كلَّ معنى؛ فلا مسؤوليَّةَ ولا التزامَ بل لا استمراريَّةَ مسوّغَةً للبقاء على قيد الحياةِ. وقد عبَّرَ تولستوي عن هذا المعنى بقوله "إنَّ ما عشتُ لأجله حتّى تلك السَّاعة إنَّما هو لا شيء، ولذلكَ لم يبقَ لي عذرٌ للحياة، فيجبُ أن أموت" [4].

إذن الموتُ الذي يعدُّه تولستوي ملغياً لمعنى الحياة، ليسَ كذلك في الواقع، وعليه فالخلودُ ووجودُ الله ليسا ضروريين لكي تُعاشَ الحياة. هذا ما ينتهي إليه ((فلو)).

---

(١) يُقصدُ بمفهوم الذات الأصيلة، الحالة التي تكونُ فيها الذاتُ ممتلكةً لنفسِها وشاعرةً بذاتِها، حينما تكونُ في حالةِ وحدةٍ مع ذاتِها ومع مسؤوليّاتِها الهائلة. وهذه الذاتُ هي التي تُعبّرُ عن الوجود الذاتي الحقيقي والأصيل. أمَّا الذاتُ الزائفةُ فعكسُها تماماً؛ إذ هي ذاتٌ وجودُها متّصلٌ مع موضوعاتِ العالم، فبسبب الإتّصال بموضوعات العالم تفقد الذاتُ ملكيَّتَها لوجودِها. (ينظر: بدوي، عبد الرحمن؛ الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت-لبنان، ط٣، ١٩٧٣، ص ٤٢).

(٢) See: Natanson, Maurice, Literature, Philosophy, and The Social Sciences, Martinus Nijhoff, The Hague-Netherlands, 1st edition, 1962, p. 64.

(٣) سارتر، جان بول؛ الوجوديَّة مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم، حنفي، الدار المصريَّة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، ط١، ١٩٦٤، ص ٤٠.

(٤) تولستوي، ليف؛ إعتراف تولستوي، ص ٢٩.

حقيقـةً مـن الغرابـةِ أن يُثبـتَ وجـود الله بهـذه الطريقـة، فهـذه نظـرةٌ براجماتيَّة من قبل تولستوي -مع فـرضِ سـلامة تفكيـره- فـالله إمَّـا أن يكـونَ وجودُه ثابتاً بحجَّةٍ قويّةٍ، وإمَّا ألَّا نحكمَ بوجوده. فلـو افترضـنا أنَّ تولسـتوي استطاعَ أن يعيشَ حياتَه دون التنبه لمشكلة معنى الحيـاة؛ فهـل مـن الحكمـةِ أن يظلَّ غيرَ مؤمنٍ بوجودِ الله؟ بالطبعِ لا، وإلَّا كانَ الإيمانُ نزعةً ذاتيَّةً بعيـدةً عن كلِّ موضوعيّة. لكنَّ ((فلو)) لا يتعرّضُ لهذه المسألة، لأنَّه يُقـدّم قراءتَـه الخاصّة، التي يعدُّ فيها تولستوي مصاباً بمرضٍ نفسي.

ثانياً: تولستوي وفقدانُ معنى الحياة

ما يريدُ قولَه ((فلو)) في هذه الفقَرة، إنَّـه بالإضـافة إلـى النّقـدِ المتقـدّم لحجّةِ تولسـتوي، فـإنَّ حجّتَـه ليسـت نتيجـةً لبحـثٍ طبيعـي، بـل هـي نتيجـةٌ وعَرَضٌ لمرضه النّفسي الذي أفقدَه معنى الحيـاة، والـذي قـادَه إلـى البحث عمَّا يُعيد لحياتِه معناها ويجعلهـا مسـتحِقَّةً للعـيش. يقـول ((فلـو)) "اصـطدم تولستوي بحادثتين هما، موتُ أخيه بعد معانـاة طويلـة مـع المـرض ورؤيتُـه الإعدامَ بالمقصلة في بـاريس فهاتـانِ الصـدمتان جعلَتـاه يتسـاءلُ عـن معنـى الحياة" [1]. مشيراً بهذا إلى ما كتبَه تولسـتوي عـن نفسِـه فـي اعترافاتـه، التـي أكَّد فيها مرورَه بهاتينِ الحالتين [2].

وهذا الفهمُ صحيح؛ فتولستوي ومن خلال تسلسلِ اعترافاته، بعدَ رؤيتِه للإعدام بالمقصلةِ في باريس وحدوثِ مرضٍ ومـوتِ أخيـه؛ يؤكّـدَ إصـابتَه بمرضٍ عقلي وجسدي، اضطره إلى الهرب إلى البريَّة، والعيش فيها مدّةً من

(1) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 156.

(2) ينظر: تولستوي، ليف؛ إعتراف تولستوي، ص ٢٣.

الزمن وفي هذه الأثناء ظَهرَ سؤالُ البحثِ عن معنى الحياةِ لديه [1].

والغريبُ أنَّ ((فلو)) لم يولِ عنايةً لحالةٍ مرَّت بتولستوي ولازمَته عشر سنواتٍ؛ وهي قيامُه بممارسة مختلف الرذائل التي يصفها بقوله "قد قتلتُ الكثيرينَ في الحرب، وبارزتُ الكثيرين لأُفقدَهم حياتَهم، وخسرت أموالاً كثيرةً بالمقامرة..ولم أترك سبيلاً من سبل الفسق والدعارة مع العواهر إلَّا سلكتُه ولم تفتني طريقةٌ من طرقِ الخداع والمراوغة: كذب وسرقة، وزنا، وسكر وتمرّد وقتل.." [2]. فلِمَ لا يكونُ "مرضُ تولستوي النّفسي" كما يُسمّيه ((فلو)) سببَه الإحساسُ بالذنب وعذاب الضمير؟، أو على الأقلِّ لِمَ لا تُعدُّ هذه الجرائمُ بالإضافةِ إلى فقدِ أخيه ومشاهدتِه الإعدامَ بالمِقصلة؛ هي من أسهمت مجتمعةً في ذلك المرضِ. لا سيما وإنَّ مثلَ حالةِ تولستوي تحصلُ كثيراً حوالَينا، فمَن منَّا لم يعرف شخصاً مسرفاً، تحوَّلَ إلى التديُّن والزهد في منتصفِ عمرهِ أو أزيد، وعاشَ حالةً من التَيه والكآبة وفقدان معنى الحياة؟.

ظنَّ تولستوي في الخمسةَ عشرَ عاماً التي أعقبت زواجَه أنَّ معنى الحياة هو توفيرُ وسائل السعادة للعائلة، لكن بعدَ هذه الخمسةَ عشرَ عاماً، بدأ تولستوي قبلَ فعل أي شيءٍ يطرحِ هذا السؤال على نفسه ((لماذا عليَّ أن أفعل هذا الأمر ؟))، فعندما يسأل نفسَه لماذا يضعُ خطَّةً لتعليم أبناءِه، يجدُ إجابةً من قبيل ((إنَّ في هذا خيرَ الإنسانيَّة وتقدُّمَها)) فإنَّه يقول ((وماذا يعنيني من موضوعٍ كهذا؟))، فتكدّرت حالتُه وسيطرَ عليه التشاؤمُ ووصلَ

(١)ينظر: تولستوي، ليف؛ إعتراف تولستوي، ص٢٧.

(٢) تولستوي، ليف؛ إعتراف تولستوي، ص ١٦.

الأمرُ به إلى تمنّي الموت، فالحياةُ في نظرِه بلا مبرِّرٍ أبداً [١].

هنا يصلُ ((فلو)) إلى مرحلةٍ تصلحُ لتوجيهِ نقدٍ لتولستوي؛ مفادُه "من العقلانيَّةِ تماماً أن نسألَ لماذا نفعلُ ما نفعلُه. لكنَّ تولستوي في حالتِه هذه ((محاولة القبضِ على معنى الحياة))؛ لا يأخذُ الإجابةَ كإجابة.. فهو يسأل نفسه: لماذا أضعُ خططاً لتدريسِ ابني [أبنائي]؟ والإجابةُ الواضحة هي لأنَّه يريدُ الأفضلَ لولدِه. فهذا هو ما يريد أن يفعلَه، وما يجبُ أن يفعلَه لولدِه؛ ومنَ الصَّعب رؤيةُ سّببٍ إضافي أو سببٍ أفضلَ للقيامِ بما يفعلُه" [٢]. وهذا تأكيدٌ يوظّفُه ((فلو)) لتدعيم فرضيّتِه القائلة بأنَّ تولستوي يعدُّ الشيءَ مهمّاً، فيما لو كان مستمراً إلى ما لا نهايةٍ فقط.

يستعينُ ((فلو)) بفلسفةِ هيوم، لإيضاحِ ما يريدُ قولَه؛ وهو أنَّه لابدَّ من وجود شيءٍ يُفعلُ لسببٍ معيَّنٍ بذاته، بحيثُ يُتوقّفُ عندَه دون أن يوجدَ سببٌ آخرٌ بعدَه [٣]. يقولُ هيوم "من المستحيل أن يكونَ هناك تقدُّمُ إلى ما لا نهاية، فهناكَ شيءٌ واحدٌ دائماً يمكنُ أن يكونَ سبباً لشيءٍ آخرَ مرغوبٍ فيه. يجبُ أن يكونَ هنالك شيءٌ مرغوبٌ فيه لذاتِه، بسببِ ملائمتِه أو موافقتِه مع المشاعرِ الإنسانيَّة والعاطفة" [٤].

لكن ما لم يوضحه ((فلو)) رغمَ أهميَّته الكبيرة؛ أنَّ هيوم لا يتحدّثُ

(١) ينظر: تولستوي، ليف؛ إعتراف تولستوي، ص٢٨-٣٠.

(٢) Flew, Antony; God Freedom and Immortality, 167.

(٣) Ibid, p. 167.

(٤) Hume, David; Concerning Moral Sentiment، Published within; Essays Moral, Political, and Literary, volume 2, edited by: T.H. Green, and, T.H. Grose, Longmans Green and Co, London- UK, without edition number, 1875, p. 265.

هنا عن الأسباب العقلانيَّة، وإنَّما عن الأسباب النفسيَّة. بمعنى إنَّ الاستحالة في التقدّمِ إلى ما لا نهاية، هي استحالةُ الأسبابِ المرتبطةِ بمشاعر الإنسان، التي تدفعُه للقيامِ بفعلٍ ما. يقول هيوم قبلَ النصِّ المذكور آنفاً "يبدو جليَّاً، إنَّ الغاياتِ النّهائيَّةَ للأفعال الإنسانيَّة، لا يمكنُ إطلاقاً، وبأيِّ حال، أن تُحسبَ بواسطةِ العقل. وإنَّما (البشر) يُحرّكونَ أنفسَهم بأكملِها بالمشاعر والعواطفِ الإنسانيَّة، دون إعتمادٍ على الملَكاتِ العقليَّة. اسأل رجلاً: لماذا يمارسُ تمريناً، فسوف يُجيبُ لأنَّه يرغب في الحفاظِ على صحّتِه. فإن استفسرتَ عن سببِ رغبتِه بالحفاظِ على صحّته، فسيجيب لأن المرضَ مؤلم، وإذا دفعتَ استفساراتِكَ أبعدَ وسألتَه لماذا يكره الألم، فمن المستحيل أن يعطيك إجابة. هذه هي النهايةُ القصوى، ولن ترجعَ إلى أيِّ موضوعٍ آخر" [1].

فتوظيفُ كلام هيوم هنا من قبل ((فلو))، إنَّما يستقيمُ فيما إذا كانت الأسبابُ التي يبحثُ عنها تولستوي من نوع الأسبابِ غير العقليَّة. لكن رُغمَ هذا، حتّى لو كانت الأسبابُ التي يبحثُ عنها تولستوي أسباباً عقليَّةً، فيُمكنُ القولُ إنَّ ((فلو)) لن يرتضيَ هذا من تولستوي، والسّببُ أنَّ تولستوي يُرجِع معنى الحياةِ إلى سببٍ خارجٍ عن هذا الكون، والمتمثّل بالخلود في حياةٍ أخرى مع وجود الله، في حين أنَّ ((فلو)) يتبنّى ما أسماهُ

(١) Hume, David; Concerning Moral Sentiment، Published within; Essays Moral, Political, and Literary, volume 2, edited by: T.H. Green, and, T.H. Grose, Longmans Green and Co, London- UK, without edition number, 1875, p. 264-265.

بـ"المبدأ الستراتوني" [1] الذي يتضمَّنُ التأكيدَ على أنَّ كلَّ الأسبابِ موجودةٌ ضِمنَ هذا الكون الذي نعيشُ فيه. لذا فنظريّتُه باطلة من وجهةِ نظر ((فلو)).

ثالثاً: تولستوي بعدَ إيجاد معنى الحياة

يتوصّلُ تولستوي وبقناعةٍ تامّةٍ إلى أنَّ كلاً من العلومِ والفلسفةِ لا يمكنُ أن يقدّما إجابةً على سؤال ((ما معنى الحياة؟)) والسّببُ يوضِحُه بقوله "أدركتُ أنَّه من العبثِ السّعيُ وراءَ جوابٍ عن سؤالي في المعرفةِ المبنيَّة على العقل، ووثقتُ بأنَّ الجوابَ الذي تقدّمُه مثلُ هذه المعرفةِ ليس إلَّا دليلاً واضحاً على أنَّ الجوابَ مستحيلٌ، ما لم يوضع السؤالُ بطريقة أخرى تجعله شاملاً للعلاقةِ بين المحدود وغير المحدود" [2].

فتولستوي يفترضُ أنَّ سببَ إخفاقِ العلوم هو أنَّها تقابلُ المحدودَ بالمحدود، وغيرَ المحدود بغير المحدود. أمَّا الفلسفةُ فعاجزةٌ بمقاييسها أن تُقدِّمَ أيَّ إجابة عن تساؤلِه [3]، هنا ينتقلُ تولستوي إلى مرحلةٍ أخيرةٍ وضروريَّة -كما يعتقد- وهي التضحيةُ بالعقل فيقول "أدركتُ أيضاً أنَّ الأجوبةَ التي يقدّمُها الإيمان مهما خالفت أحكامَ العقل وتمرَّدَت على شرائِعه، فهي تمتازُ بأنَّها تقدّمُ لكلِّ سؤالٍ العلاقةَ بين المحدود وغير المحدود، وبدون هذه العلاقةِ لا يمكنُنا الحصولُ على جوابٍ ما.. وجدتُ نفسي محمولاً على التّسليم بأنّ وراءَ المعرفة العقليَّة، التي كنتُ أعتقدُ أنَّها المعرفةُ الحقيقيَّة الواحدة، وُجدَ ويوجد في كلِّ إنسان نوعٌ آخر من المعرفة

(١) تقدَّمَ بيان هذا المبدأ في توطئة الفصل الأول ص ٤٢.

(٢) تولستوي، ليف؛ إعتراف تولستوي، ص ٧٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحةُ نفسها.

لا سلطانَ للعقل عليها، وهو الإيمان الذي يساعدُ النَّاسَ على الغِبطة في الحياة" [١].

يعترضُ ((فلو)) على هذه النتيجة بعَدّةٍ اعتراضات [٢]:

١.إنَّ تولستوي باقتراحِه فكرةَ أنَّ المعرفةَ العقلانيَّةَ تتعامل مع المتناهي، وأنَّ المعرفةَ اللاعقلانيَّةَ تتعاملُ مع اللامتناهي كتسويةٍ محتملةٍ لمشكلتِه؛ يقعُ كالآخرين الذين يقولونَ بمقالتِه، في مشكلةِ صعوبةِ تحديدِ المناطق المناسبة لكلٍ من العقلاني واللاعقلاني، وفي الحفاظِ على الحواجز الضروريَّة بينهما. فتولستوي اصطدمَ بعد قبولِه الإيمان حلَّاً لمشكلته، بما يصطدمُ به أيُّ إنسان وهو كثرةُ الديانات المتنافسة والمذاهب المتعدّدة. وهنا يستخدمُ تولستوي النقدَ العقلاني لفحصِ الدياناتِ والمذاهب، والكشف عمّا هو غيرُ عقلاني فيها، منتهياً لقناعةٍ تختلفُ عن تديُّن النّاس الآخرين، مع أنَّه اعتقدَ بأنَّ تديّنَهم هو سرُّ معنى الحياة عندَهم. لكنَّ اعتراضَ ((فلو)) غيرُ سليم، فصحيحٌ أنَّ تولستوي انتهى إلى الإيمان بتديُّن يختلفُ عمَّا يؤمنُ به النّاسُ؛ إلّا أنَّ هذا لا يعني أنَّ اعتقادَ تولستوي بأنَّ سرَّ معنى الحياة عند الناس من الفلّاحين هو الإيمان بالدين حرفيَّاً، وإنَّما قد تكون فقط محبَّةُ الحياةِ المشتركة بينهم هي ما منحتهم معنى الحياة، بغضِّ النظر عن الطقوس والتقاليد المسيحيَّة. فتولستوي نفسُه اتخذ الإيمان معياراً لفحصِ الأديان. فالإيمان الحقيقيُّ الكاملُ عندَه "هو معرفةُ معاني الحياة

---

(١)تولستوي، ليف؛ إعتراف تولستوي، ص ٧٨-٧٩.

(٢) Flew, Antony; God Freedom and Immortality, p. 162.

الإنسانيّة معرفةً حقَّةً تحملُ الإنسانَ على محبَّة الحياة والمحافظةِ عليها" [1].

ومن ملاحظةِ نصوصِه يتّضحُ جليّاً أنَّ ما يقصدُه من معاني الحياةِ هو استمراريَّتُها وبقائُها بعد الموت وأنَّ كلَّ حياةٍ إنسانيَّة لها دورٌ مناطٌ بها في الدنيا، يتمثّلُ بفعلِ الخير وإلتزام الفضيلة، فهذا هو ما يريدُه الله منّا [2].

٢.إنَّ ربطَ تولستوي بين معيشةِ النّاس وحيازتِهم على معرفةٍ إيمانيّة غير عقليَّة غيرُ صحيح أبداً. فحتى لو كان من الضروري إثباتُ أنَّ بعضَ الناس أو كلَّهم يجبُ أن يعتنقوا معتقداتٍ ميتافيزيقيَّةً كشرطٍ لحياةٍ كاملة المعنى؛ فإنَّ هذا المعنى لا يعني صحَّةَ تلك المعتقداتِ العلاجيَّة.

وهذا بلا شكٍ صحيح، لكنَّ تولستوي بذلَ جهداً كبيراً في تمحيص عقائدِ النّاس، وتوصّلَ في النهايةِ إلى أنَّه ليس كلُّ ما يعتقدُ به الناسُ صحيحاً. إضافةً إلى أنَّ تولستوي ليسَ الوحيدَ الذي يقولُ بحاجةِ النّاس إلى إيمان ميتافيزيقي من أجل التمكُّن من العيش، فإلى جنبِ تولستوي يقفُ وليم جيمس الذي يقول "إنَّ عقيدتَنا في عالم الغيب هي التي تلهمنا وتبعث فينا هذا الصّبرَ وتلكم المحاولاتِ التي تجعلُ عالمَ المشاهدة عالماً صالحاً لأن يعيشَ فيه الرجلُ الخُلُقي" [3]. وقد أجاد وليم كريغ التعبيرَ عن هذا التوجّه الذي يُقرُّه بـ((سخافةُ الحياة من دون الله))، فهو يعدُّ غيابَ معنى الحياةِ من دون الإيمان بالله حجَّةً قبليَّة -أي سابقةً على التجربة- على وجود الله، مستشهداً بجملة من المفكّرينَ الذين أدركوا هذا المعنى، من أمثال

(١) تولستوي، ليف؛ إعتراف تولستوي، ص ٨٠.

(٢) ينظر: المصدر نفسُه، ص ٨٠ وما بعدها.

(٣) جيمس، وليم؛ إرادة الإعتقاد، ص ١٣٧.

دستوفسكي وكيركجارد [1].

نجد مسعى تولستوي في البحث عن معنى الحياة ماثلاً في فكر دستوفسكي، ففي روايتِه ((الأخوة كارامازوف)) ينتهي إلى تقريرِ حقيقةِ توقّف فهم الوجود الإنساني المعقَّد على الإيمانِ بالإنجيل، فمعه فقط يصبح للوجودِ الإنساني معنى، له هدفٌ وأمل وبدونه تفقد الحياةُ معناها [2].

٣. إنَّ التعارضَ الذي عذّبَ تولستوي بين العقلاني (المعرفة العقلانيَّة) واللاعقلاني (الإيمان) لم يكن بسبب إنَّ كلاً منهما له مجالٌ محدَّد، وإنَّما بسببِ أن الإيمان لا يُقدّم سبباً كافياً للاعتقاد بأنَّه يقول الحقيقةَ على الإطلاق.

هذا الاعتراض صحيحٌ تماماً، فتولستوي وقعَ في هذا الخطأ دون أن ينتبهَ إليه، فهو يدّعي أنَّ سببَ عذابِه هو أنَّ الإيمان يُعارضُ العقلَ، ويتوصّل إلى اعتناق الإيمان فمجاله خارجٌ عن حدود العقل. لكنَّه في نهايةِ المطاف [3] يرى أنَّ الإيمان بالمسيحيَّة غيرُ صحيحٍ لعدمِ عقلانيَّتِه، وهذا خلطٌ بين المجالينِ المزعومَين.

بغضِّ النظر عن كونِ قراءةِ ((فلو)) لتولستوي صحيحةً أم لا، فإنَّ كلَّ ما تقدَّمَ يتعلّقُ بالشطرِ الأول من نتيجة تولستوي-أعني خلود الروح-لكن

(١) See: Craig, William; Reasonable Faith, Crossway Books, Illinois-USA, 3rd edition, 2008, p. 66-72.

(٢) دوستوفسكي، فيودور؛ دوستوفسكي والله: مختارات من أعماله الروائيَّة، إعداد: بروديروف، ترجمة: أرنست، شوملي، دار الجيل، بيروت-لبنان، ط٣، ١٩٩٦، مقدمة المترجم.

(٣) ينظر: تولستوي، ليف؛ إعتراف تولستوي، ص ١١٦-١٢٥.

ماذا عن الشّطرِ الثاني، وهو وجود الله الذي هو بالإضافةِ إلى الخلود شرطٌ ضروري لمعنى الحياة عندَ تولستوي؟. يتغاضى ((فلو)) عمَّا بيّنَه تولستوي في الفصل الثاني عشر من اعترافه، فتولستوي في هذا الفصل يبيّنُ أنَّه كان يشعرُ بوجود الله بقلبه، ولكنَّ عقلَه يرفضُ هذا الشّعورَ بسببِ اقتناع تولستوي بفلسفة كانط التي تقرّرُ استحالةَ التدليل على وجود الله [1]. ويؤكّد تولستوي أنَّه كان يعيشُ حالةَ صراعٍ داخلي، فتارةً يقبلُ استحالةَ البرهنة على وجود الله، وتارةً يعود فيثورُ عليها مفنّداً إيّاها. ورغمَ كلِّ هذا الحال، فإنَّ تولستوي يؤكّدُ أنَّه كان يشعرُ بوجود قوّةٍ أسمى منه [2]، لكنَّ ما يعوزُه هو معرفتُها والاتصالُ بها. فيقول معبِّراً عن هذا المعنى "ما هي هذه العلَّةُ أو القوّة؟ كيف يجب أن أفكّرَ فيها؟ وما هي العلاقةُ التي بيني وبينَ ما أسميه الله؟" [3].

إذن وجودُ الله شعرَ به تولستوي بقلبِه، لكنَّ عقلَه عاجزٌ عن معرفتِه، وإن حاولَ تخطئة عقله أحياناً، لكنَّه لم يعرف اللهَ ولم يتّصل به بعقلِه. وهذا شديدُ القربِ ممَّا اعتقدَ به باسكال. فهو يرى أنَّ معرفةَ الله أداتُها القلب وليس العقل [4]، فيقول "إنَّه القلبُ الذي هو واعٍ بالله، وليس العقل. هذا هو الإيمان. اللهُ يُشعر به بالقلب، وليس بالعقل" [5].

(١) مرَّ بيانُ ذلك في المبحث الثاني من هذا الفصل.

(٢) تولستوي، ليف؛ إعتراف تولستوي، ص ٩٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٤) ينظر: كرم، يوسف؛ تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٩٧-٩٨.

(٥) Pascal, Blaise; The Thoughts of Blaise Pascal, translated by: M. Auguste, Molinier, Kegan Paul, Trench and co, London-UK, no edition number, 1885 , p. 307.

وبعدَ صراعٍ مرير آمنَ تولستوي بالمسيحيَّة الأرثوذوكسية، وقبِلَ كلَّ طقوسَها، رغمَ شكوكه فيها، إلى أن جاء الوقتُ الذي أعرضَ تولستوي عن إيمانهِ وتبعيّتِه للطائفة الأرثوذوكسية، بسبب أنَّها تعتبر بقيّة المسيحيين هراطقة، والشيءُ نفسُه بالنسبة إلى الطوائف الأخرى، فهي تعتبر مخالفيهم كذلك، وهذا الأمر في نظر تولستوي غيرُ صحيح، لأنَّ الدين ينبغي أن يجمعَ الناس بالمحبَّة [١]. هذا الأمرُ دفع تولستوي إلى فحصِ المسيحيَّة ودراسة اللاهوت، وانتهى إلى قبولِ بعضِ التعاليم المسيحيَّة التي تتفقُ مع فهمه لمعنى الحياة وهو ((العيشُ مع معرفة الله)) ونَبذَ كلَّ ما يُعارضُ فهمَه. وقد أنتهى تولستوي من بحثِه المطوّل في الدين إلى تدوين كتابٍ اسماه "ما أؤمن به" [٢]، يضمُّ ما توصّلَ إليه من صحيح الدين، والذي ظلَّ يعظُ به الفلاحين والفقراء مدة طويلة [٣].

بعد هذا يعودُ ((فلو)) ليؤكّدَ أنَّ ما انتهى اليه تولستوي هو أسلوب حياةٍ اتّخذَه وسيلةً للتبشير بفهمه الخاص للدين، فهو وسيلةٌ لراحةِ البال، وبه أستطاعَ أن يجعلَ لحياتِه معنى. والدليلُ الذي يسوقُه ((فلو)) لإثباتِ فرضيَّتِه هو أنَّ تولستوي في تبشيرِه بتعاليمِه لم تكن تعاليمُهُ مطابقةً لأيِّ ديانةٍ في عقائِدِها، فكان يبشّرُ بدينٍ دون العقائد التقليديَّة للمسيحيّة [٤].

(١) تولستوي، ليف؛ إعتراف تولستوي، ص ١٨١.

(٢) عنوانه بالانكليزية What I Believe لم يُترجم إلى العربيّة، صدر عام ١٨٨٥م.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٠١ و١١٠-١٢٦. قارن:
Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 165.

(٤) Flew, Antony; God Freedom and Immortality, p. 166.

ما الذي ينتهي إليه ((فلو))؟ إنَّه يعتقد بأمرين:

١. بالنسبةِ إلى نظريّتِه في أنَّ معنى الحياة متوقّفٌ على خلود الروح ووجود الله؛ فهو غيرُ صحيح، بسبب أنّنا يمكنُ تقبّلُ الموتَ كنهايةٍ للحياة مع التمسّك بها ومن دون إيمان بوجود الله.

٢. أمَّا بالنسبة إلى رحلةِ تولستوي وتساؤلاتِه عن معنى الحياة وقيمتِها؛ فيعتقدُ ((فلو)) أنَّها أعراضٌ لمرضٍ نفسي اعتراه بعد حادثتينِ أفجعتاه، وهما موتُ أخيه الأصغر بعد صراعٍ مع المرض، ورؤيتِه لإعدامِ شخصٍ بالمقصلة في باريس.

رابعاً: ملاحظة ختاميَّة

لماذا تعاملَ ((فلو)) مع حجَّة تولستوي بالذات بمثل هذه الطريقة؟ أليسَ جديراً بـ((فلو)) أن يقتصرَ على البحث في الحجّةِ فقط دون حياةِ صاحبِها ؟، لِمَ لم يقم ((فلو)) بالطَّريقةِ نفسها عندَ بحثِه لرِهان باسكال ولحجّة كانط أيضاً ؟.

هذه التساؤلاتُ يمكنُ الإجابةَ عنها بإجابةٍ مختصرَة وهي إنَّ تولستوي خلافاً لباسكال وكانط؛ كتبَ سيرةَ حياتِه كاشفاً عن عناصِرَ يمكنُ تقييمُ وضعِه النّفسيّ من خلالها، فتولستوي نشرَ كتابين عن حياتِه هما ((الطفولةُ والصّبا والشّباب)) [1] و((الاعتراف))، رابطاً مشكلتَه واستنتاجاتِه بمسيرته في حياتِه خلافاً لباسكال وكانط. فقد قامَ فيهما تولستوي بتبيانِ مختلفِ حالاتِه النّفسيَّة منذ طفولتِه وحتى الشّباب في الكتاب الأوّل مضمِّناً عرضَ مشكلتِه

(١) ينظر: تولستوي، ليف؛ الطفولة والصّبا والشّباب، ترجمة: رمزي، يسي، الهيئة المصريَّة العامّة للكتاب، القاهرة-مصر، ط١، ١٩٧٣، ص ٣١٦ وما بعدها.

من معنى الحياة والمراحل التي مرَّ بها، ثـمَّ توصُّله إلى نتيجتهِ التي تبنَّاها وأعطته معنى لحياتِه. فهذا -كما يبدو- هو سببُ قيام ((فلو)) بتحليل مسيرةِ تولستوي في البحث عن معنى الحياة.

الفصل الثاني

موقف فلو من الحججُ المباشرة على وجود اللّه

المبحث الأول

الحجّة الأنطولوجيّة

أولاً: مفهوم الحجّة الأنطولوجيّة وطبيعتُها

أ. معنى الحجّة وقيمتها في فلسفة فلو

الحجَّـة الأنطولوجيَّـة Ontological Argument هـي إحـدى طـرقِ الحجاج على وجـود الله، مـن خـلالِ استعمال مفهـوم ((الله)) نفسـه بوصـفِه الكائنَ الذي لا يُمكنُ تصوّرُ أي شـيءٍ أعظـمَ منـه، فهـذا المفهـوم لابـدَّ أن يكونَ ما ينطبقُ عليه موجوداً في الواقع ولـيس فقـط فـي الـذهن، بسـببِ إنَّ وجود مفهوم ((الله)) في الذهن فقط دون الواقع نقصٌ، فإذن لابدَّ أن يكونَ اللهُ موجوداً انطلاقاً من مفهوم ((الله)) نفسِه [1].

والحجَّة الأنطولوجيّة أو الوجوديَّة بطابعها التـأمّلي الصِّـرف، هـي كمـا يُعبِّرُ عنها كانط حجَّةٌ قَبليّة بمعنى أنّها تتكوّن من أفكارٍ عقليّة سابقةٍ apriori على التجربة. فهي خاليةٌ من أيّ مضمونٍ تجريبي بعـدي postriori مصـدرُه من التجربة، خلافاً للحجّة الطبيعيَّة-اللاهوتيّـة، والحجّـة الكوزمولوجيّـة [2]. وهذه هي ميزتُها عن بقيَّة الحججِ الأخرى على وجود الله. وإيضـاحُ مقصـد كانط؛ إنَّ الحجَّة الأنطولوجيَّة تكون عمليةُ الاحتجاج فيها من نفس مفهـومِ

---

(١) أنسلم؛ آمن كي تتعقّل، ترجمة: حسن، حنفي، ضـمن (نمـاذج مـن الفلسـفة المسيحيّة)، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة-مصر، ط٢، ١٩٧٨، ص١٤٤.

(٢) كانط، إيمانويل؛ نقد العقل المحض، ص٦٢٠.

((الله)) الذي يعني الموجود الأعظم، وكما تقدَّمَ في بداية هذه الصفحة فإنَّ أنسلم يؤكِّد أنَّ عدمَ كون الله موجوداً في الواقع لا يجعل منه الموجودَ أعظمَ من كلِّ شيء. وعليه فلا فكرةَ استعملت هنا خارجَ مفهوم ((الله))، وهذا ما يقصد به كانط بأنَّ أفكارَ هذه الحجَّة قبليَّة، أي ليست مستفادةً من التجربة، خلافاً لحجَّة التصميم التي ننطلقُ فيها من فكرة ملاحظة النظام والدقّة في شيءٍ ما للاستدلال على وجود الله كمصمِّم لذلك الشيء، وهذه الملاحظةُ هي فكرة بعديَّة لاحظناها بالتجربة، خلافاً لمضمون الحجَّة الأنطولوجيَّة.

تستندُ هذه الحجَّةُ الأنطولوجيَّة إلى وحدةِ ماهيَّة الله ووجوده، فالله خلافاً لكلِّ الجواهر المتناهية التي ماهيَّاتُها تنفصلُ عن وجودِها؛ تنطوي ماهيَّتُه على وجودِهِ، بوصف اللهِ كائناً له كلُّ صفات الكمال، فهو موجودٌ وبخلافه لن يكونَ أفضلَ كائنٍ ممكن [1]. وقد ظهرت هذه الحجّةُ مثلما هو معروفٌ مع القدّيس أنسلم (١٠٣٣-١١٠٩م)، وإن كان أبو نصر الفارابي(٢٥٩-٣٣٩هـ) الموافق(٨٧٤-٩٥٠م) قدّمَ قبلَ ذلك مضمون هذه الحجّةِ نفسِه بمُسمّى عُرفَ بـ((دليل واجب الوجود)) [2]. لم تُصادف هذه الحجّةُ قبولاً من قبل رجال اللاهوت مع ظهورِها، وفي النصف الثاني من القرن الثالث عشر تمَّ دحضُهما من قبل توما الأكويني، لتعودَ مجدّداً مع فلاسفة الحقبة الحديثة، بدءاً مع ديكارت الذي قدَّمَها مع بعضِ التعديل، ثمَّ

(١) أنسلم؛ آمن كي تتعقّل، ص ١٤٥.

(٢) ينظر: الكوثر، منذر؛ فلسفة الفارابي، دار الحكمة، لندن-المملكة المتحدة، ط١، ٢٠٠٢، ص٧٠-٧٥.

اسبينوزا، وليبنتز، وهيجل [1]. وتسميَتُها بالأنطولوجيّة يعودُ الى إيمانويل كانط، فهو من أطلق عليها هذا الاسم، وبقيت تسميتُه لها الى اليوم [2].

أمَّا أهميَّةُ هذه الحجَّة -من منظور ((فلو))- فتبرزُ من حيثُ كونِها أولَ ما يمكن أن يُعرضَ في نقض الافتراض الستراتوني [3]. ليس بسبب كون هذه الحجّةَ صحيحة، فهي ليست صحيحةً مطلقاً، وإن ظنَّ كلٌ من ديكارت واسبينوزا وليبنتز أنّها كذلك، ولا لأنَّها قد تُعدُّ الأكثرَ قبولاً في الفلسفة الحديثة من قبل القارئ الحديث، وإنَّما بسبب أنّها تدَّعي بداهةَ وجود الله، فمن مجرّد مفهوم الله يثبتُ وجودُه [4].

ب. صيغةُ الحجَّة الأنطولوجيَّة

لهذه الحجَّة صياغاتٌ عديدة، إلَّا أنَّ أشهرَ صياغتين لها في الدراسات الفلسفيَّة واللاهوتيَّة هما صياغتا كلٍ من القدّيس أنسلم وديكارت.

١. بالنسبةِ إلى صياغةِ أنسلم فيبيِّنُها بقوله "ممَّا لا شكَّ فيه، إنَّ ما لا يُتصوَّرُ أعظمَ منه لا يمكن أن يوجد في الذهن فقط، لأنَّه لو كان موجوداً حقيقةً في الذهن فقط، لأمكننا أن نفكّرَ إنَّه موجودٌ في الواقع أيضاً، هذا موجودٌ أعظم. وعلى هذا؛ إذا كان الموجودُ الذي لا نستطيع أن نتصوّرَ

(١) رسل، برتراند؛ تاريخ الفلسفة الغربيّة، المجلد الثاني، ص ١٧٧. و: حسن، حنفي؛ نماذج من الفلسفة المسيحيّة، ص ١٢١-١٢٧ و١٣٠.

(٢) ديكارت، رينيه؛ مقال عن المنهج، ترجمة: محمود الخضيري، دار الكتاب العربي، القاهرة-مصر، ط٢، ١٩٦٨، ص١٦٠ هامش المترجم.

(٣) تمَّ ذكره في توطئة الفصل الأول.

(٤) Flew, Antony; God & Philosophy, p.86. and: Flew, Antony; An Introduction to Western Philosophy, P.183.

أعظمَ منه موجوداً في الذّهن فقط، يكون هذا الموجودُ نفسُه الذي لا نستطيعُ أن نتصوّرَ أعظمَ منه، هو ما نستطيعُ أن نتصوَّرَ أعظمَ منه وهذا مستحيل. ممّا لا شكَّ فيه إذن: إنَّ ما لا نستطيع أن نتصوّرَ أعظمَ منه يوجدُ في الذّهن وفي الواقع على السَّواء" [(١)].

٢. أمَّا صياغةُ ديكارت فتضمَّنت محتوى صياغةِ أنسلم مع تعديل ذي طبيعةٍ هندسيَّة. وفي عرضه لها يبيّن ديكارت مصدرَ فكرة الله بوصفه الكائن اللامتناهي، ثمَّ يعرضُ فحوى الحجَّة بعدَ ذلك. فيقول عن مصدر فكرة الله "إنّي تعلّمت أن أفكّرَ في شيءٍ أكملَ منّي، وعرفت يقيناً أنَّ ذلك يجب أن يكونَ ذا طبيعةٍ هي في الواقعِ أكمل..إنَّ استمدادَ تلك الفكرة من العدم، أمرٌ جلي الاستحالة؛ لأنَّ التناقضَ الواقعَ في أنَّ الأكملَ يكون لاحقاً وتابعاً لما هو أقلُّ كمالاً، ليس أقلَّ من التناقض الواقع في أنَّه يحدث شيءٌ ما من العدم، إذن أنا لا أقدرُ أيضاً على أن أستمدَّ هذه الفكرةَ من نفسي. وعلى ذلك بقيَ أن تكونَ هذه الفكرةُ قد أُلقيت إليَّ من طبيعةٍ هي في الحقيقةِ أكثرَ منّي كمالاً..وإذا أردتُ التعبيرَ بكلمةٍ واحدةٍ عن تلك الطبيعة فإنَّ المرادَ بها الله" [(٢)].

أمَّا فحوى الحجّة الأنطولوجيّة فيوضحُها ديكارت بهذا النحو "إذا فرضتُ مثلثاً، لزمَ أن تكون زواياه الثلاثُ مساويةً لزاويتين قائمتين، ولكن ليس في هذا ما يجعلني أستيقنُ أنَّ في العالم مثلّثاً، ذلك على حين أنّني

(١) أنسلم؛ آمن كي تتعقّل، ص١٤٤.

(٢) ديكارت، رينيه؛ مقال عن المنهج، ١٥٥-١٥٦.

[إن]عُدتُ إلى امتحان ما عندي من الصورةِ الذّهنيّة لموجودٍ كامل، ألفيتُ أنَّ الوجودَ كان داخلاً فيها على الوجه الذي يدخلُ به في الصورة الذّهنيّة لمثّلثٍ أنَّ زواياه الثلاث مساويةٌ لقائمتين، أو كما يدخل في الصّورة الذهنيّة لدائرةٍ أنَّ كلَّ أجزاء محيطها متساويةُ البعد عن مركزها بل وهو أكثرُ من هذين وضوحاً، وينتج من ذلك أنَّ كونَ الله، الذي هو هذا الموجودُ الكامل، موجوداً هو على الأقلِّ مساوٍ في اليقين لخير ما يمكن أن يكونَ برهاناً هندسيَّاً" [1].

هذا هو مضمونُ الحجَّة الأنطولوجيَّة عند الفيلسوفين الأكويني وديكارت، وتحليلُ الحجّتين ونقدُهما يتبيَّنُ في الفقرة الآتية.

ثانياً: موقفُ ((فلو)) من الحجّة الأنطولوجيّة

ينضوي ((فلو)) ضمنَ قائمةٍ طويلةٍ من الفلاسفةِ الذين انتقدوا هذه الحجّة. لكن خلافَ ذلك يوجدُ اتجاه فلسفي أيَّدَ هذه الحجَّة وقبِلَها. وبالنسبةِ إلى نقد ((فلو)) فقد توزَّع على قسمين؛ قسمٌ وجَّهَه لنقدِ حجَّةِ ديكارت فقط. وقسمٌ وجَّهَه لنقد مضمون الحجَّةِ أيَّاً كانت صيغتُها. وهذا القسم الأخير يتضمّن تعليقاتٍ لـ((فلو)) على آراء لفلاسفة قدَّموها إزاءَ الحجَّة الأنطولوجيَّة، وافقَ على بعضِها ورفضَ بعضَها الآخر. منتهياً إلى تبنّي موقفٍ يعدُّه نقداً لمضمون الحجَّة، وهو موقفُ كانط الذي طوَّرَه من تأثر به.

(١) المصدر نفسه، ص١٦٠.

أ. نقدُ حجَّة ديكارت الأنطولوجيَّة

يُوجِّه ((فلو)) نقداً للحجّةِ الأنطولوجيّة من خلالِ أساسها الذي ينطلقُ ديكارت منه في صياغته لها -أي وجود فكرة الكائن المطلق في النّفس- فيقول ((فلو)) إنَّ ديكارت يدَّعي وجودَ فكرة الكائن المطلق في نفسه، وأنَّ وجودَها لا يمكن أن يصدرَ إلّا من الكائن المطلق نفسِه لنقصان كلِّ ما عداه، والناقص لا ينتجُ فكرةَ الكمال المطلق، وما إلى ذلك من تعبيراتٍ يبيّنُ فيها ديكارت أصلَ حجّته؛ هذا الأصل هو موضوع نفسي يعبِّرُ عن نزعةٍ ذاتيَّة، وقد توصَّلَ اليه ديكارت بتأمُّلِه في ذاتِه. وتعميمُه لوجود هذه الفكرة في نفوس كلِّ النّاس، يستند إلى الإيمان بأنَّ كلَّ أرواح الناس هي من صنع الله. ولأنَّها كذلك؛ فإنَّ فكرةَ الله مودعةٌ في نفوسِها [1].

يكتفي ((فلو)) ببيان هذا التحليل، تاركاً للقارئ فهمَ ما يريدُ قولَه. ونقدُه يتكوَّن من جزأين الأول يردُّ فيه منهجيَّاً على ديكارت، من خلال بيانِ أنَّ أساسَ وجود فكرة الكائن الأكمل في نفسِه هو منهجُه العقلي الذي يُقِرُّ بوجود أفكارٍ فطريَّة منها فكرة الله، في حين إنَّ الفلسفة التي يتبنَّاها ((فلو)) هي تجريبيَّة لا تستندُ على أفكارٍ فطريَّة، بل كلُّ الأفكار هي مكتسبَة من التجربة. لكن هل فعلاً إنَّ فكرةَ الكائن الكامل في نفس ديكارت ذاتيَّةٌ غير موضوعيَّة بمعنى إنَّها ممَّا ظنَّه ديكارت فكرةً لها مدلول موضوعي في الواقع، مع كونها فطرية في النفس؟ أم إنَّها مجرَّدُ فكرة

(١) Flew, Antony; God and Philosophy, p.86.

متخيَّلة من "بقايا ما تعلَّمَه من اللاهوتيين" [1]؟ توجدُ إجابتانِ عن هذا السؤال؛ الأولى هي كونها ذاتيَّةً وهذا ما تبنَّاه ((فلو)) ومن معهُ من أنصار التوجُّه التجريبي [2]. وفي مقابلِ هذه الإجابة توجد إجابةٌ أخرى ترى أنَّ فكرةَ الكائنِ الأكمل لها حظٌ من الموضوعيَّة في فلسفةِ ديكارت، يجعلها فائقةً كلَّ الأفكار الأخرى عداها، فديكارت في بداية تأمله الميتافيزيقي تساءل عن سببِ تمكّنه من إجراء مقارناتٍ بين درجاتٍ من الكمال والنقص والتناهي بالمقايسة إلى الفكرة الكاملة واللامتناهيَّة، ولهذه فإنَّ هذه الفكرة هي أكثر الأفكار موضوعيَّة ووضوحاً عنده [3].

أمَّا الجزء الثاني من نقدِ ((فلو)) فيتمثَّل بمحاولته القولَ إنَّ ديكارت يبني تعميمَه بوجودِ معرفةٍ فطريَّةٍ لله في كلِّ نفوس الناس، بطريقةٍ غير منطقيَّة، فديكارت هنا لا يبرهن على موضوعيَّة تعميمِه، فهو لم يُجرِ استقراءً لكلِّ الناس حتَّى يعرفَ يقيناً أنَّ كلَّ الناس لديهم معرفة فطريَّة بفكرة الكائنِ المطلق ((الله))، وإنَّما قطع ديكارت بوجودِ تلك الفكرة في النفوس بناءً على تأكيدِ الدين بأنَّ الإنسانَ لديه فكرةٌ عن الله، وهي من خلق وجعل الله في خالقِهم. وبما أنَّ المسألةَ كذلك؛ يُظهر ((فلو)) نقدَه المنهجي وهو إنَّ الاعتقاد بخلق الله للناس وأنَّ للناس أرواحاً؛ غيرُ مقبولٍ لدى ((فلو))،

(١) Flew, Antony; God A Critical Enquiry, p.72.

(٢) يأتي تباعاً في هذا المبحث مواقفُ جملةٍ من الفلاسفةِ الرافضينَ لموضوعية هذه الفكرة.

(٣) برهييه، إميل؛ تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، ص ٩٧.

لقبوله لنظريّة التطوّر من جهة، ولرفضه مسألةَ وجود الروح [١].

بعدَ هذا يعرّجُ ((فلو)) على دعوى التلازم بين الوجود والكمال في الحجّة الأنطولوجيَّة؛ فيؤكد أنَّ ديكارت يستند إلى الإرث الأفلاطوني في الجمهوريَّة، الذي يوحِّدُ بين الخير بالذات والوجود [٢]. هذا هو أساسُ حجّة ديكارت التي لم يفلح في التخلّص منها في عمليّة إعادة البناء المعرفي التي شرعَ فيها. وقد وصلت إليه هذه الفكرةُ من مرشديه اليسوعيين، الذين سعى الى التخلّص من أفكارهم الراديكاليَّة [٣].

إذن خلاصةُ موقف ((فلو)) من حجّةِ ديكارت الأنطولوجيَّة هو الرّفضُ بسبب إنَّ فكرةَ الكائن المطلق التي اعتمدَ عليها ديكارت، هي فكرةٌ نفسيَّة عثرَ عليها-كما يقول-في نفسه نتيجةَ التأمّل الذاتي وهي من بقايا الأفكار اللاهوتيَّة التي حاولَ التخلصَ منها، لكنَّه لم يستطع. كذلك فإنَّ تعميمَ وجود هذه الفكرة في كلِّ النّفوس من منطلق الإيمان بخلق الله لأرواح النّاس، غيرُ صحيحة؛ لأنَّ الله لم يفعل ذلك، فالنوعُ الإنساني نشأ

(١) يراجع توطئةُ الفصل الثاني لإستيضاح موقف فلو من مسألة الروح، كذلك المبحث الثالث ((حجة التصميم)) من الفصل الثاني لمعرفةِ إعتناق فلو لنظريّة التطوّر، التي إعتمدَها كأحدِ أسس نقد حجَّة التصميم.

(٢) Flew, Antony; God A Critical Enquiry, p.72. and: Flew, Antony; God & Philosophy, p. 88.

ويؤيّد هذا الفهم –إضافةً الى تكراره في كتاب الجمهوريَّة–جملةٌ من المراجع ينظر مثلاً: المنياوي، أحمد؛ جمهوريّة افلاطون، دار الكتاب العربي، بيروت–لبنان، ط١، ٢٠١٠، ص ١٧٩-١٨٠.

(٣) Flew, Antony; God A Critical Enquiry, p.72.

تلقائيّاً بفعل آليةِ الانتخاب الطبيعي. إضافةً الى أنّ مسألةَ الروح لا يتقبّلُها ((فلو)).

ب. نقدُ مضمونِ الحجَّة الأنطولوجيَّة

وُجِّه للحجَّة الأنطولوجيَّة مجموعةٌ من الانتقادات منذ بدايتها في الفلسفة الغربيَّة على يد أنسلم، بدءً من الراهب جونيلون Gaunilo المعاصر لأنسلم، وحتَّى الوقت الراهن.

قدَّم ((فلو)) نقداً على الحجة الأنطولوجيَّة عن طريق تتبُّع آراء من سبقوه من الفلاسفة في نقد هذه الحجَّة، فأخذ ببعض الآراء ورفضَ بعضها بدءً من القدّيس توما الأكويني وانتهاءً برودولف كارناب R. Carnap (١٨٩١-١٩٧٠م). ولاستيضاح مواقفِ ((فلو)) من تلك الآراء نستعرضُ الآراءَ نفسَها مقرونةً بتعليقات ((فلو)) عليها. ولأنَّ بعضَ الآراء النقديَّة للفلاسفةِ الذين علَّق على آرائهم ((فلو)) ولا سيما ما صدر عن الاكويني مدينٌ للراهب جونيلون في تكرار بعضِ أفكاره ارتأينا ذكر نقدِه للحجَّة الأنطولوجيَّة أولاً رغم عدم تعليق ((فلو)) عليه.

١. نقد جونيلون للحجَّة الأنطولوجيَّة

يتكوَّن نقدُ جونيلون من شطرين؛ الأول منه يخصُّ الوجودَ الذهني والآخر يخصُّ الوجودَ الواقعي، نُجملُه بهذا النحو [(١)]:

١. إنَّ دعوى أنسلم بتحقّق الوجود الذهني لما لا يمكن تصوّرُ أعظمَ منه غيرُ صحيحة. بسبب أنّنا نجهل تماماً هذا المفهومَ لعجزنا عن تصوّره بعد

(١) يُنظر: أنسلم؛ آمن كي تتعقّل، ص١٧٨-١٨٢.

سماع الكلماتِ المعبِّرة عنه. فما في الأذهان من موجوداتٍ هو ممَّا نعرفه بالواقع من الأشياءِ التي لها نوع وجنس. والله بلا شكٍ ليس مثلها، كما لا يمكن أن تُكوَّن أيُّ فكرة عنه بالمشابهة لأنَّ الفرض يقضي بانتفاء الشبيه له. إذن وجودُه في الذهن غيرُ متحقق. فهو لا يُتعقّل في الذهن.

٢. لا يلزم من وجود مفهومٍ معيَّنٍ في الذهن وجودُه في الواقع، فتصوّرُ جزيرةٍ لا يلزم منه وجودُها في الواقع، وإنَّما العكسُ هو الصحيح؛ فمنَ الوجود الواقعي يحصل الوجودُ الذهني.

ويمكنُ اختصار كلِّ نقده بجملةٍ واحدة هي:

إنَّ الوجودَ الواقعي هو عالمٌ مستقلٌ عنّا. فلا يلزم من الوجودِ الذهني ضرورةُ وجوده واقعاً. كما إنَّ مفهوم الله غيرُ متحقّقٍ الوجود ذهنيَّاً.

أمَّا ردُّ أنسلم على جونيلون فيكونُ بهذا النحو[1]:

١. قولُ جونيلون بأنَّ كلَّ ما لا يمكن التفكيرُ فيه على حقيقته-أي بمعرفة نوعهِ أو جنسه-لا يمكنُ أن يوجدَ في الذّهن أبداً، وحتّى لو أُدعيَ وجودُه في الذهن، فإنّه لن يكونَ معقولاً، أو تمَّ التفكيرُ فيه دون أن يوجدَ في الذهن، غيرُ صحيحٍ اطلاقاً. لأنّه قد أمكن التعبيرُ عنه بكلماتٍ مفهومة، وعليه فإنَّ سماعَ هذا التعبير-أي تعبير ما لا يمكن تصورُ أعظمَ منه-يحقّقُ تعقّلَه في الذهن ووجودَه أيضاً. وعدمُ قبولِ هذا الأمر يلزمُ منه أحدُ أمرين: أمَّا ألَّا يكون الله ما لا نستطيعُ أن نتصوّرَ أعظمَ منه. وإمَّا أن يكونَ اللهُ معقولاً دون أن يكونَ موجوداً في الذهن أو الفكر. وكلاهما خطأٌ لمعارضتهما

(١) أنسلم؛ آمن كي تتعقّل، ص١٦٨-١٦٧ و١٨٩.

لإيمان جونيلون ومعرفته.

٢.صحيحٌ أنَّه لا يلزم من الوجود الذهني وجودٌ واقعي، لكن يُستثنى من التعميم حالةٌ وحيدة، هي وجود الله. فالله ضروري الوجود، وبمجرّد أن يُتعقّلَ من لدنَّا، نعرف أنَّه موجودٌ في الواقع، إذ لا يمكنُ تصوّرُ الله غيرَ موجودٍ أبداً، لأنَّ ماهيّتَه متحدةٌ بوجوده.

هكذا صنعَ أنسلم. فقد حصرَ المسألةَ بين هذين الفرضين، بنحوٍ يجعلُ من جونيلون أسيراً لأحدِهما في حال رَفضَ الاعتراف بوجود الله في الذهن. ولا ندري ماذا كان ردُّ جونيلون؛ هل اقتنعَ بكلام أنسلم، أم إنَّه قدَّمَ ردّاً عليه.

يمكنُ القولُ إنَّ قبولَ أنسلم تعبيرَ مالا يمكن تصوّرُ أعظمَ منه كتعريفٍ إسمي (أي توضيحي لمفهوم الله)؛ يجعلُ منه متصوَّراً في الذهن وله تحقّقٌ ووجودٌ في ذهنه على الأقل، وعدمُ موافقةِ جونيلون لأنسلم في حصول وجودٍ ذهني لهذا التعريف سببُه عدمُ قبولِه لتعريف أنسلم، فجونيلون أكّدَ -كما مرَّ آنفاً- أنَّ الوجود الذهني إنَّما يحصلُ عن طريق تحديدِ وجودِ الشيء في الواقع، ولا نراهُ مصيباً في دعواه، إذ إنَّ الحديثَ عن الله بغضِّ النظر عن الوجود الواقعي؛ يجعلُ مفهومَه المتصوّرَ موجوداً في ذهني وذهن أنسلم على الأقل. ولا يدَّعي أحدٌ أنَّ ما في ذهنه مطابقٌ لله واقعاً، فيكفي التصوّرُ الإجمالي له فحسب، فما يراه أنسلم من إمكان حصول وجودٍ ذهني لمفهوم ما لا يُتصور أعظمَ منه صحيح. والاعتراض نفسُه وُجِّهَ لاحقاً من قبل الفيلسوف واللّاهوتي بيير جاسندي Pierre

* Gassendi (١٥٩٢-١٦٥٥م) إلى حجَّة ديكارت الأنطولوجيَّة. وردَّ ديكارت على جاسندي بإجابةٍ هي تشبه إجابةَ أنسلم ومضمونُها؛ إنَّ كونَ اللامتناهي لا يُفهمُ حقّاً في وجوده الخاص، لا يعني أنَّ عقلَ الإنسان لا يمكنُه تكوينُ فكرةٍ صادقةٍ عنه، هي الوجودُ الذي لا يحدُّه أيُّ حد [١].

كذلك يردُّ ديكارت على رفضِ جونيلون ملازمةَ الوجود الذهني لله -مع التسليم بحدوثه-لأن يوجد الله في الواقع بقوله "الاعتراضُ ينطوي على مغالطة..(بسبب) كوني لا أستطيعُ أن أتصوّرَ الله إلّا موجوداً، فيقتضي أنَّ الوجودَ غيرُ منفصلٍ عنه، ومن ثَمَّ إنَّه موجودٌ حقّاً. وليس فكري هو الذي يُحصّل هذا الوجودَ، ولا هو الذي يفرض سلطانَه على الأشياء. بل بالعكس. إنَّ الضرورةَ التي تقع في الشيء نفسه، أي ضرورةَ وجود الله هو التي تجعلني أنحو هذا النحو من التفكير" [٢].

لكنَّ اعتراضَ جونيلون الثاني النافي لاستلزام الوجودِ في الواقع من

---

*) بيير جاسندي (١٥٩٢-١٦٥٥م) كاهن كاثوليكي اشتهر عند الفلاسفة بأنّه صاحب مجموعة من الاعتراضات على كتاب ديكارت التأملات. وظّف ارتيابية سكنتوس امبريكوس ضد أرسطو والأرسطيّة، رغم أنّه من المشكوك فيه أن يكون مرتاباً مخلصاً. أثّر في فلاسفةٍ لاحقين، وأثّر بشكلٍ قوي بكلٍ من بويل ونيوتن لاحقاً بفضل اعتناقه الذريّة الأبيقوريّة فضلاً عن نزعته الطوعيّة والأمبيريقيّة. الراهنُ أنَّ الفضل يعود اليه بشكل كبير، في جعل الذريّة منافساً قويّاً لشغل الفراغ الناجم عن السخط المتزايد من الأرسطية والرؤية الجسيميّة للعالم. ينظر:

نودريتش، تد؛ معجم أكسفورد للفلسفة، المجلد الأول، ص٢٢٥.

(١) كولنز، جيمس؛ الله في الفلسفة الحديثة، ص ٩٨.

(٢) ليبنتز؛ أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ص ٢١٤-٢١٥.

حصول وجودٍ ذهني صحيحٌ تماماً. ودعوى أنسلم من كـون الله اسـتثناءً مـن عدم الملازمةِ هذه، هي نقطةُ الخلاف الحقيقيَّة وبها ترتهن الحجَّة برمَّتها[1].

٢. نقد القدّيس توما الأكويني للحجَّة الأنطولوجيَّة

ثمَّةَ ردٌ آخر وُجّهَ لهذه الحجّـةِ مـن قِبَـل القـدّيس تومـا الأكـويني، إذ يقولُ معلّقاً على الحجَّة "والجوابُ أن يُقالَ إنَّ شيئاً يكـون بيّناً بنفسـه علـى ضربين أَحدِهما في نفسه لا لنا، والثاني في نفسه ولنا. لأنَّه إنَّما تكون القضيَّةُ بيّنةً بنفسها من طريق أنَّ محمولَها منـدرجٌ فـي حقيقـة موضـوعها كالإنسـان حيوانٌ لأنَّ الحيوانَ من حقيقة الإنسان، فإذن متى كان بيّناً للجميع في قضيَّةٍ أنَّ المحمولَ والموضوع ماذا، كانت تلك القضيَّةُ بيّنةً بنفسها للجميع كما هو واضحٌ في مبادئ البرهان الأولى التي أطرافُها أمورٌ عامَّة، ليس يجهلُها أحـدٌ كالموجود واللاموجود، والكل والجزء ونظائرها. أمَّا إذا لم يكن بيّناً لبعضٍ أنَّ الموضوعَ والمحمولَ ماذا؛ فالقضـيَّةُ بيّنـةٌ بنفسِـها فـي نفسِـها لا عنـدَ مـن يجهلُ محمولَها..إنَّ قولَنا اللهُ موجـودٌ قضـيَّةٌ بيّنـةٌ بنفسـها فـي نفسـها لمكـان إتّحاد محمولها وموضوعِها، لأنَّ اللهَ هو عينُ وجوده..إلَّا أنَّهـا لمكـان جهلنـا في حق الله أنَّه ما هو ليست بيّنةً بنفسها لنا، بل تفتقرُ الى بيانِها بما هو أبينُ لنا وأقلُّ بياناً في طبعه أي بالآثار" [2].

وقامَ القدّيسُ توما الأكويني بنقد حجّة أنسلم الأنطولوجيَّة من غيـر أن

(١) سيأتي بيانُ مشكلة الملازَمةِ هذه وعلاقتُها بطبيعة تفكير أنسلم وديكارت في الفقرة ((ج. فطريّةُ معرفة الله في الحجَّة الأنطولوجيَّة).

(٢) الأكويني، توما؛ الخلاصة اللاهوتيّة، المجلد الأول، ص ٢٨-٢٩.

يذكرَ اسمَه. ونقدُه لهذه الحجَّةِ تمَّ بخطوتين [1]:

١. يرفضُ الأكويني افتراضَ أنسلم أنَّ وجودَ الله بيّنٌ بنفسه. ويستندُ في رفضهِ الى تعليلٍ يشابه ما قدَّمَه جونيلون؛ فأن تكونَ قضيَّةٌ ما بيّنةً في نفسها ولدينا جميعاً، معناه أن يكونَ محمولُها متضمَّناً في موضوعها، كقضيَّةِ الإنسانُ حيوانٌ، فالحيوانيَّةُ مقوِّمةٌ لحقيقةِ الإنسان. أمَّا قضيَّة الله موجودٌ، فيرى الأكويني أنَّها قضيَّةٌ بيّنة في نفسها، لعينيَّةِ الله ووجودِه، لكنَّها ليست بيّنةً لنا لجهلنا بماهيّةِ الله، فهي لا تُعرفُ إلَّا من خلال آثار الله وصنعه.

٢. إنَّ دعوى أنسلم أنَّ كلَّ من يسمع إثم الله، يتبادرُ الى ذهنه ما لا يمكنُ تصوُّرُ أعظمَ منه، مردودةٌ من جهتين؛ فمن حيثُ الواقع، يوجدُ من يعتقدُ بجسميَّة الله، ومع هذا الاعتقاد ومن دون شك، لن يكون ما لا يمكنُ تصوُّرُ أعظمَ منه متصوَّراً في ذهنه. ولو فُرضَ جدلاً تعقّلُ ما لا يمكنُ تصوُّرُ أعظمَ منه من قِبلِ الجميع؛ فلا يلزمُ من وجودِه في الذّهن وجوبُ التسليمِ بوجود مسمّاه في الخارج، إلّا مع التسليم بوجودِ ما لا يمكن تصوُّرُ أعظمَ منه خارجاً. ومن النّاس من ينفي التسليمَ بذلك.

ويتّضحُ من نقد الأكويني أنَّه يتابعُ جونيلون في أمرين، الأول إنَّ تصور الله في الذهن غيرُ متحقّق، فلا مماثلة بين الوجود الذهني ووجود الله في الواقع. والآخر هو انعدامُ الملازمة بين وجودِ شيءٍ في الذهن ووجودِ مدلولِه في الخارج.

لكنَّ هذا لا ينقضُ الحجَّةَ أبداً؛ بسبب أنَّ الوجودَ الذهني لله غيرِ

(١)الأكويني، توما؛ الخلاصة اللاهوتيّة، المجلد الأول ، ص٢٩-٣٠.

المطابق للوجود الواقعي -كما في حالة تصوّرِ الله ذي جسم-إنَّما ينقض الحجَّةَ في حالةِ كون هذا التصور الناقص حاصلاً لدى كلِّ الناس. فيُقال حينَها إنَّ الوجودَ الذهني غيرُ متحقّقٍ بما يتناسب مع الكائن الذي لا يُتصور أعظمَ منه. لكنَّ واقعَ الحال إنَّ تصورَ ما لا يمكنُ تصورُ أعظمَ منه على الأقلِّ في ذهن أنسلم وأمثالِه كديكارت؛ ليسَ فيه من النقص-مع الأخذ بالحسبان عدمُ اشتراط المطابقةِ بين الوجودين الذهني والواقعي لمفهوم ما لا يمكن تصورُ أعظمَ منه، باعتبار أنَّ المطابقةَ مستحيلة-وعليه تكونُ الحجَّةُ مخصَّصةً بمن يتصوّرُ الله من دون نقص، والتخصيصُ ليس نقضاً لها، وإنَّما تخصيصٌ لعمومها.

يصف ((فلو)) رفضَ الأكويني لحجّةِ أنسلم؛ بالنقد الحادِّ والمتردّد. فهو لم يرتضِ قولَه بأنَّ قضيَّةَ "الله موجود" بيّنةٌ بنفسها بسبب عينيّة ماهيّة الله ووجوده. فيقول معلّلاً رفضَه " يبدو بشكل عام أنه (الأكويني) يقبل أنَّ عصبَ الحجة الوجودية يبدو سليماً، رغم أنه للأسف بالنسبة لنا عديمُ الفائدة" [1].

٣. نقد هيوم للحجَّة الأنطولوجيَّة

من الغريب أن يُعرضَ ((فلو)) تماماً عن نقد هيوم، رغمَ تأثُّره الكبير به، فضلاً عن أنَ نقدَ هيوم للحجَّة الأنطولوجيَّة يفي بالغرضِ في تحقيق ما يريدُه ((فلو)) وهو دحضُ الحجَّة. وربَّما يكونُ تحليلُنا لنقدِ هيوم أو ما يشبهه هو السّببَ في ملاحظةِ ((فلو)) لعدم قوّة نقد هيوم فقرَّر تجاوزَه إلى

(١) Flew, Antony; An Introduction to Western Philosophy, Thames and Hudson, London-UK, 3rd edition, 1994, P.158.

نقدٍ من نوعٍ آخر.

يُجملُ هيوم نقدَه لهذه الحجّةَ بقوله "إنَّ الإله كائنٌ موجود بالضرورة، وهذه الشّرعيَّة لوجوده هي محاولةٌ للتفسير بتأكيد أنَّه إذا عرفنا جوهرَه أو طبيعتَه بالكامل، يجب أن ندركَ أنَّه مستحيلٌ بالنسبة له ألَّا يكونَ موجوداً. هذا الأمر غيرُ ممكن الحصول، فما دام أنَّ ملكاتِنا تبقى كما هي عليه الآن. فسيظلُّ من الممكن أن نتصوَّرَ عدمَ وجود ما كنَّا نتصوَّر سابقاً وجوده. ولا يمكن للذهن أن يخضع في أي وقتٍ تحت أي ضرورةٍ، لضرورةِ افتراض أيِّ موضوع object يبقى على حاله دائماً، بالطريقة نفسِها التي نخضع فيها الى ضرورة تصوّر العدد اثنين مضاعفاً لنحصلَ على أربعة. وعليه فإنَّ الوجودَ الضروري لا معنى له..وعدا هذا؛ لماذا لا يُفترض الكونُ الماديّ كائناً ضروريَّ الوجود، وفقاً لتفسير الضرورة المزعوم هذا؟ فنحن لا نعرفُ كلَّ صفاتِ المادة، فربّما لها بعضُ الصفات، التي يكون عدمُ وجودِها يسبّبُ تناقضاً كبيراً، مثلما أن يحدثَ من مضاعفة الأثنين خمسة" (١).

وبهذا النقد يشير هيوم إلى مشكلة منطقيَّة مشهورة ترتبط بالقضايا التركيبيَّة، وهي مشكلةُ الاطراد والاستمراريَّة في ثبوت الحال. بمعنى إنَّ إدراكَ عقولنا لضرورة وجود الله بوصفه الكائنَ الأكمل، لا يجعل منه مستحيلَ التخلّف، بمعنى أنَّ الله سيبقى كائناً لا متناهياً إلى الأبد، والسببُ في فلسفة هيوم هو محدوديَّة ملكاتِنا العقليَّة فهي لن تبقى إلى الأبد، فكيف نجزمُ معرفيَّاً باستحالة انعدام الله مستقبلاً؟. وهذا المعنى إنَّما يتّسق مع مذهب

(١) Hume, David; Dailogues Concerning Natural Religion, Hafner Publishing Co, New York-USA, 9th edition, 1960, p.58-59.

هيـوم، فهـو يـربط كـلَّ معرفتنـا بـالنفس، ولا يـرى اسـتمراراً للموضـوعاتِ الخارجيَّة ما دامت النفسُ غيرَ دائمة البقاء.

وبعد هذا النقد الفلسفي يلجأ هيوم الـى نقـدٍ سـايكولوجي فيقـول عـن الحجّة الأنطولوجيَّة " إنَّ الحجّة التي قُدّمت، نادراً ما كانت مقنعـةً، باسـتثناء مـن لـه رأس ميتـافيزيقي مـن النـاس، ممّـن اعتـادَ علـى الاسـتنتاج المجـرَّد، والذين وَجدوا من خلال الريَّاضيَّات أنَّ تكرارَ الفهم التجريدي يـؤدي الـى الحقيقـة.. وقـد حوَّلـوا نفـس عـادة التفكيـر الـى موضـوعاتٍ لا وجـود لهـا. والناسُ الآخرون وحتى الفضلاء والمتـديّنون مـنهم، يشـعرون دائمـاً بـبعض القصور في مثل هذه الحجج، رغمَ أنَّهم قـد لا يكونـون قـادرين علـى بيـان موضع القصور فيها" [١].

لكنَّ هذا التحليلَ لا يمكن أن يكونَ عامّاً، فمن المؤكَّـدِ أن هيـومَ فـي تحليله هذا، لا يمكنُ أن يجتازَ عقبـة الاسـتقراء النـاقص، فلـيس الأمـر كمـا ظنَّ، إذ ليس كـلُّ مـن أَلِـفَ التفكيـرَ الريّاضـي يقبـل هـذه الحجّـة، فخلافـاً لديكارت وليبنتز الريّاضيين، نجد فريجه عالم الرياضـيات والمنطـق يـرفضُ هذه الحجّة، كما سيتَّضح بعدَ قليل.

٤. نقد ليبنتز للحجَّة الأنطولوجيَّة

أمَّا نقدُ ليبنتز لهذه الحجّة؛ فبدايةً هو يفرِّقُ بين صياغة كـلٍ مـن أنسـلم وديكارت. ورغمَ تفريقه بين الصياغتين؛ إلّا أنَّـه يـرى قصـورَهما معـاً، فهمـا بحاجةٍ الـى إثبـاتِ فرضـيَّة الكـائن الكامـل لكـي يصـيرَ الاسـتدلالُ واضـحاً

(١) Hume, David; Dailogues Concerning Natural Religion, Hafner Publishing Co, New York-USA, 9th edition, 1960, p. 60.

ريَّاضيَّاً، وهذا لا يتمُّ دون أن تكونَ فكرةُ الكائنِ الكامل ممكنةً ولا تتضمّن تناقضاً [1].

فإذا ما أُثبتَ إمكانُ فكرةِ الله، يكون الدليلُ مقنعاً على وفقِ صياغة أنسلم. فيكونُ أنسلم "قد أضافَ شيئاً فعلاً إذ أثبتَ أنَّ افتراضَ إنَّ اللهَ ممكنٌ، يؤدّي الى إثباتِ أنَّ اللهَ موجودٌ. وهذه هي مميّزاتٌ خاصّةٌ بالألوهيَّة وحدَها..ولكن ما زلنا نتمنّى أن يُكملَ أناسٌ ماهرونَ الاستدلالَ بقدرٍ من الوضوح الريّاضي، وأعتقد أنّي قلت في هذا الصّدد شيئاً يمكنُ أن يكونَ مفيداً" [2].

ومع هذا فإنَّ ليبنتز لم يعلن قبولَه لوجودِ فكرةٍ عن الله ممكنةٍ في النفس، بل عدَّ دعوى إمكانِها عيباً في الحجّة الأنطولوجيَّة بكلتا صياغتيها عند أنسلم وديكارت [3]. فيقولُ "هذا الدليلُ (دليل ديكارت) يعيبُه كما يعيبُ الدليلَ السابقَ (دليل أنسلم) أنَّه يفترضُ أنَّه فينا مثلُ هذه الفكرة، أي الله ممكن. لأنَّ ما يزعمُه من أنَّه عندما نتحدَّث عن الله، فإنَّنا نعرف ما نقول، وبالتالي لدينا عنه فكرةٌ. يُعد علامةً خادعةً، لأنَّنا مثلاً عندما نتحدَّث عن الحركة الآليَّة المستمرَّةِ فإنَّنا نعرف ما نقول، في حين إنَّ هذه الحركةَ مستحيلةٌ (مستحيلة التحقُّق). ومن ثمَّ لن نحصلَ على فكرةٍ عنها إلَّا في

(١) ليبنتز؛ أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ترجمة: أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، فاس-المغرب، من دون طبعة، ١٩٨٣، ص ٢٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤ .

(٣) ولتوخّي الدقّةِ فإنَّ ليبنتز أعلنَ عن رفضه ادعاءَ ديكارت وجود فكرة الله في النفس، من دون أن يرفضَ دعوى أنسلم، ونصُّ رفضه في الصفحة الآتية.

الظاهر" [١].

إذن يستحيلُ وجودُ فكرةٍ عن الله في النّفس، إلّا ظاهراً، ولحلِّ هذه الأزمة في الحجّة الأنطولوجيَّة؛ يقترح ليبنتز فكرةَ إمكان الله، لتصحيح هذه الحجّة. يوضحُها بشكلٍ مقتضب في كلا كتابيه ((المونادولوجيا)) و((أبحاث جديدة في الفهم الإنساني)) فيقول معبِّراً عنها "اللهُ وحدَه (أعني الواجب الوجود) يمتاز بأنَّه يجب أن يوجدَ إذا كان ممكناً، وبما أنَّه ليس هناكَ ما يمنع إمكانَ وجود ما لا يحتوي على حدود، وأيّ نفي، وبالآتي أيّ تناقض، فهكذا وحدَه يكفي لمعرفة وجود الله قبلَ أيَّة تجربة" [٢].

هذا بالنسبةِ الى صياغةِ أنسلم. أمَّا صياغةُ ديكارت فيراها ليبنتز أقلَّ إقناعاً، فبالإضافةِ الى ادعاء ديكارت وجودَ فكرةِ الله في النفس بمعنى إمكانِها؛ فإنَّ حجّتَه نفسَها لا تُثبت أنَّ حصولَ فكرةِ الله تمَّ من قِبَلِ اللهِ نفسِه [٣]. ويمتنع ليبنتز عن بيان سبب رفضه هذا.

يُعلّق ((فلو)) على نقد ليبنتز بقبولِ نقدِه، ثمَّ برفضِ فكرة الإمكان التي اقترحَها ليبنتز كتصويبٍ للحجّة الأنطولوجيَّة. فيُقرُّ بأنَّ الله بوصفه لا متناهياً مستحيلُ التصوّر، فيستحيلُ أن" نمتلكَ فكرةً عن الأشياء المستحيلة. فليس كافياً لنقولَ إنّنا نفكّر بأكثر الموجوداتِ كمالاً، لتسويغ أنّنا نمتلك فكرةً عن

(١) ليبنتز؛ أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ص ٢٤٠.

(٢) ليبنتز؛ المونادولوجيا، ترجمة: ألبير، نصري نادر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠١٥، ص٦٨-٦٩.

(٣) ليبنتز؛ أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ص ٢٤٠.

الكائن نفسه" [١].

ويستندُ ((فلو)) في رفضه لإضافةِ ليبنتز -أي إمكانيّة الله- على تبنّي النّقد المنطقي، الذي وضعَه كانط ومن تابعه [٢]. فبناءً على عدِّ الوجودِ خاصيّةً واقعيّةً -كما هو مضمون الحجّة الأنطولوجيّة- فالحجّةُ الأنطولوجيّةُ متناقضةٌ منذ البداية. أمَّا ما يحاول ليبنتز تعديلَه، فلا يعدو كونَه نوعاً من الاحتيال الفكري المقنّع [٣].

لكنَّ تعليقَ ((فلو)) غيرُ صحيح، فما دام الإمكانُ المنطقي موجوداً، فلا احتيالَ في المقام أبداً، فكلُّ ما يمكنُ له أن يبديَه هو تأكيدُ أنَّ التناقضَ يقع عند القول باستلزام وجود تصوّرٍ لله في الذهن لوجوده في الواقع بالضرورة، أمَّا مع إمكان الفصل بين الوجودين الذهني والواقعي؛ فالتناقضُ يرتفع، ويبقى لزومُ القول بوجود مفهوم الكائن الذي لا يمكنُ تصورُ ما هو أعظمُ منه في الذهنِ لوجودِه على نحو الإمكان في الواقع صحيحاً، من غير لزومِ تناقض [٤].

إذن كلُّ ما قدَّمه ليبنتز هو إسهامٌ منطقي، يقع في دائرة الإمكان، أما مشكلة التلازم بين الوجودين الذهني والواقعي، فلم يتطرّق إليها.

٥. نقد كانط للحجَّة الأنطولوجيَّة

يمكنُ إجمالُ موقفِ كانط من الحجَّة الأنطولوجيَّة بهذا النحو، إنَّ

(١) Flew, Antony; An Introduction to Western Philosophy, p.191.

(٢) سيأتي تباعاً في هذا المبحث.

(٣) Ibid, p.191.

(٤) هذا ما سيأتي تأكيده في الفقرة ((ثالثاً: محاولاتٌ جديدة لإحياء الحجّة الأنطولوجيَّة).

قضيّةَ ((الله موجود)) إمَّا أن تكون قضيّةً تحليليّةً، وإمّا تركيبيّة. فإن كانت تحليليّةً فهي تحصيل حاصل، فحملُ الوجود على موضوعٍ لا يضيفُ شيئاً جديداً الى تصوّري إيّاه. فما أتصوّرُه من موضوعٍ معيّن له صفاتٌ —ومنها الوجود–عندَ حمل الوجود عليه، يحدث تكرارٌ، ولذا كان حمل الوجود على الموضوع تحصيلَ حاصل. وإن كانت تأليفيّةً (تركيبيَّة)؛ فكيف يُدّعى بأنَّ نفيَ المحمول (موجود) عن الموضوع (الله) يوقع في التناقض، مع أنَّ كلاً من المحمول والموضوع في القضيّة التأليفيّة مختلف؟، والتناقض يقع في حالة نفي محمولٍ عن موضوعه في القضيّة التحليليّة. كنفي الأضلاع الثلاثة عن المثلث [1].

ثمّ يبيّن كانط أنَّ قضيّة الله موجودٌ، قضيّةٌ منطقيّة وليست وجوديّة؛ إذ إنَّ الوجودَ منطقيّاً هو رابطة وليس محمولاً، فهو أداةٌ لربط الموضوع بالمحمول، فعندما يُقال ((اللهُ موجود))، ففي الحقيقة لم يُحمل على الموضوع ((الله)) شيءٌ، وإنَّما ذُكر لفظُ المحمول ((موجو)) فقط [2].

يركّزُ ((فلو)) في نقد كانط على تأكيده رابطيّة الوجود بين الموضوع والمحمول، ويستعينُ بالدفاعِ عن هذا النقد، بالتأكيد على كونِه صارَ جزءاً من المنطق الحديث، يقول ((فلو)) "تمَّ إدارجُ النقطة الأساسيَّة التي أدلى بها كانط منذ ذلك الحين في التكوين المنطقي، بعَدِّها واحدةً من عناصر المنطق الحديث، ففي النظام الرمزي الذي أدخلَه كلٌ من رسل .B (Russel١٨٧٢–١٩٧٠) ووايتهد A . N. Whitehead(١٨٦١–١٩٤٧) في

(١) كانط، إيمانويل؛ نقد العقل المحض، ص٦٢١-٦٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٢٤.

نظامهما الرمزي ((أصول الرياضيّات))؛ نجدُ أنَّهما أكَّدا فيه أنَّ المرءَ يجب أن يميّزَ دوماً بين عباراتٍ وجوديّة، وعباراتٍ إسناديّة" [١].

هذا القبول لنقد كانط، سيُشكّل مدخلاً لنقد الحجّة الأنطولوجيّة، من قبل التوجّه المنطقي الرمزي المعاصر ممثّلاً، بجوتلوب فريجه، والاتجاه الوضعي المنطقي ممثّلاً بكارناب. وقد اقتصرَ ((فلو)) على تبنّي نقدِ فريجه، وكارناب فقط، كممثّلين عن النقد الفلسفي المعاصر للحجّة الأنطولوجيَّة.

٦. نقد فريجه ورودولف كارناب للحجَّة الأنطولوجيَّة [٢].

يُقدِّم جوتلوب فريجه G.Frege (١٨٤٨-١٩٢٥م) طريقةً جديدةً يُفرّق فيها بين مستويين من البحث، فبحسب فريجه؛ إنَّ دراسةَ أي كلمةٍ أو عبارةٍ تتمُّ بمستويين مستوى المفهوم الصوري concept، ومستوى المدلول عليه أي الموضوع الذي تدلُّ عليه الكلمة object إن وُجد [٣]. كما ينبغي مراعاةُ الاختلاف الجوهري بشكل واضح ومنظّم بين، من جهةٍ، أسئلة لفظيّة ومفاهيميّة، ومن جهةٍ أخرى المسائل المتعلقة بالحقيقة والوجود الواقعي. وبعبارةٍ أخرى هو يفصلُ بين المنطقي logical والنفسي psychological

(١) Flew, Antony; An Introduction to Western Philosophy, p.191.

(٢) هذا الفهم الذي يقدّمُه فلو لنظريّة فريجه، لم يرجع فيه الى أي مصدرٍ لفريجه، وإنّما أخذه عن رودولف كارناب. وقد ذكر فريجه هذه النظريّةَ في كتابه الضخم ((أسس الرياضيّات) The Foundations Of Arithmetic، الذي يربو على الفٍ وثلاثين صفحة، وربّما يكون سببُ هذا، لأنَّ الكتابَ لم يُترجم بعدُ من الألمانيّة، فقد ظهرت النسخةُ المترجمة الأولى الى الإنكليزيّة من الكتاب عام ١٩٨٠، بجهود أوستن.

(٣) See: Mendelsohn, Richard L; The Philosophy of Gottlob Frege, Cambridge University Press, Cambridge-UK, 1st edition, 2005, p.65-74.

للكلمات والعبارات، فالمنطقي هو الكلمةُ أو المصطلح من دون أي فكرةٍ أو موضوعٍ يدلُّ عليها، في حين إنَّ النفسي هو التصوّرُ أو الفكرة المرتسمة في الذهن والتي تشيرُ إلى موضوعٍ واقعي. وتوضيحُ هذا، إنَّ فريجه في استعماله لمصطلح الله، يضع المصطلحَ بين قوسين هكذا "Gott" بالألمانيَّة، فهو هنا يتحدّثُ عن معنى كلمة "Gott" دون الأخذِ بالحسبان لما تشيرُ إليه هذه الكلمة في الواقع. وعلى إثرِه سارَ بعضُ الفلاسفةِ المعاصرين [١].

يلجأ ((فلو)) الى نقد الحجّة الأنطولوجيَّة من منظورٍ منطقي-ريّاضي من خلال الاستعانة بنظريَّة جوتلوب فريجه فهو يوظّف هذه الطريقة للفصلِ بينَ مفهوم الحجَّة الأنطولوجيَّة، وبين نتيجتها، فإنَّ استعمال كلمة الله في الحجّةِ نفسِها هو من أجل تعريفِ مفهومِه Concept(يعني مفهوم الله وهو ما لا يُتصوّرُ أعظمَ منه). في حين إنَّ كلمةَ الله في النتيجةِ المقترحة تشيرُ إلى الحقيقة الأسمى للكون بعَدِّها موضوعاً object واقعيَّاً. وهذا خلطٌ بينَ الاستعمال المنطقي، والاستعمال النفسي [٢].

يُلحظ على ((فلو)) أنَّه أهملَ نقدَ فريجه الصّريحَ للحجّة الأنطولوجيَّة، واكتفى بطريقتِه التي اعتمدَ فيها البحثَ المنطقي، كتوطئةٍ لعرضِ نقدِ كارناب للحجَّة، مع أنَّ فريجه قدّمَ نقداً للحجَّة من قبل. ونقدُه هذا يستند إلى القول بكون الوجود مفهوماً منطقيّاً مثلَ العدد، لا موضوعاً واقعيّاً يدلُّ عليه في الواقع، حتّى يُستدلَّ من خلالِ الحجّة الأنطولوجيَّة على وجود الله، فالحجةُ الأنطولوجيَّةُ لا تضيف شيئاً واقعيّاً لله بوصفِه موضوعاً. وعليه تنهارُ

(١) Flew, Antony; An Introduction to Western Philosophy, p. 186.

(٢) Ibid, p.187.

الحجّةُ الأنطولوجيّةُ بالكامل. يقول فريجه في حديثه عن الوحدة والعدد "في هذا الصّدد يماثل الوجودُ العدد. لأنَّ الوجودَ خاصيَّةٌ للمفاهيم، ولهذا فإنَّ الحجَّةَ الأنطولوجيَّةَ تنهار.. وبالتالي سيكون صعباً التأكيدُ على أنَّنا لا نستطيع أبداً أن نحصرَ خصائصَ مفهومٍ ما كالوحدةِ أو الوجود على المفهوم نفسِه. ما هو صحيحٌ؛ أنَّ هذا لا يمكن أبداً أن يكونَ مسألةً مباشِرة بحيث يتمُّ تعيينُ بعض خصائصِ مفهومٍ ما، على أنَّها صفاتٌ للموضوع الذي يدلُّ عليه المفهوم" [١].

ما يقصدُه فريجه إنَّ ((الوجود)) مفهومٌ منطقي كحال ((العدد))، ويعني بالمنطقي المفهوم الذي لا مصداقَ له في الواقع، أو بتعبيره هو ما لا موضوعَ object له في الواقع [٢]. وبهذا المعنى فإنَّ الوجودَ المحمولَ على الله في الحجَّة الأنطولوجيَّة، لا يُثبتُ وجودَ الله كموضوعٍ في الواقع، بسبب أنَّ الوجود خاصّيَّةٌ مفهوميَّة، ولا يمكنُ أن تُحملَ على موضوعٍ واقعي. وكونُ الوجود خاصيَّةً للمفهوم –بحسب فريجه–يجعل منه قريبَ الشّبه لمَّا قدَّمَه كانط في نقده للحجَّة الأنطولوجيَّة–كما تقدّم–من خلال عدّ الوجود مجرَّدَ رابطة منطقيَّة، لا تُضيف شيئاً لموضوع القضيَّة.

وعلى كلٍ فإنَّ ((فلو)) ربّما لم يقتنع بما قدّمَه فريجه، عكسَ برتراند رسل، الذي تابعَ كانط وفريجه في التوجّه نفسه، فهو يعدُّ الوجودَ حدّاً منطقيّاً، ولا يمكن أن يكونَ محمولاً، لأنَّه لن يُضيفَ شيئاً إلى الموضوع

---

(١) Frege, Gottlob; The Foundations Of Arithmetic, translated by: J.L. Austin, M.A, Northwestern University Press, Illinois-USA, 1st edition, 1980, P. 65.
(٢) See: Mendelsohn, Richard L; The Philosophy of Gottlob Frege, p. 64.

بحيثُ يميّزُه ويحدّدُه عن غيره [١]. فـ((فلو)) يفضّلُ توظيفَ النقدِ الأوّلِ من أجلِ الوصولِ إلى نقدٍ آخرَ هو نقد رودولف كارناب R. Carnap (١٨٩١-١٩٧٠م) وتبنّيه، والذي هو تطويرٌ لمسألة التفريق بين المفهوم والموضوع الذي قدَّمَه فريجه، فكارناب يميّزُ بين نمط الكلام المادي (MMs)، والنمط الشّكلي أو الصوري للكلام (FMS). هذان النمطان يمكنُ التحويلُ بينهما فتارةً يُبحثُ في النّمطِ المادّي، وأخرى في النّمطِ الصّوري؛ فمثلاً مفهوم الثلاثة ينطوي بالضَّرورةِ على الفرديّة، والوجود هو جزءٌ من -أو هو- جوهرُ الله، مثلُ هذه الأمثلة هي توظيفٌ للنَّمط الصوري للكلام. وببساطةٍ يمكنُ تحويلُ كلّ نمطِ كلام مادي الى صوري وبالعكس، فالنّمطُ المادي -مثلاً- ((يوجد ثلاثةُ رجال)) يُعارضُه النّمطُ الصّوري ((يوجد عددٌ فردي من الرجال)) [٢]، فخاصيّةُ الفرديَّة للعدد الفردي ولا تنطبقُ على المعدود، إذ المعدودُ مادّي لا يتّصفُ بصفةِ العددِ الصوريّة. وفي مثال الوجود وارتباطهِ بجوهر الله؛ عند تحويله الى نمطِ كلامٍ صوري تحدثُ مشكلةٌ، إذ يصيرُ الوجودُ جزءاً من كلمة "الله" فتصيرُ القضيّةُ هكذا ((الوجودُ جزءٌ من-أو هو-تعريفُ كلمة "الله")) في حين إنَّ الوجودَ بحسبَ المثالِ هو جزءٌ من ماهيّةِ الله (النّمط المادي)، وليسَ من كلمة "الله" (النّمط الصوري) وهذا غيرُ ممكنٍ. والمشكلةُ نفسُها تحدث في الحجّة الأنطولوجيَّة، فعند تحويل صياغتها عند أنسلم أو ديكارت، يكون الوجودُ جزءً من تعريف الله في

---

(١) مهران، محمد ومدين، محمد؛ مقدّمة في الفلسفة المعاصرة، ص ١٧٤.

(٢) لمزيدٍ من الإيضاح عن تفصيلات النمط المادي والنمط الصوري، يُنظر:
Mendelsohn, Richard L; The Philosophy of Gottlob Frege, p. 23-26.

النمط الصوري، ومن ماهيّته في النّمط المادي [١].

إنَّ ما قدّمَه كارناب لا يختلفُ عن مبدأ فريجه الذي يقرِّر فيه أنَّ خاصيَّةَ المفهومِ ((يساوي الصوري عندَ كارناب)) لا يمكنُ أن تنطبقَ على الموضوع ((يساوي المادي عند كارناب)) لأنَّ الوجودَ-مثلاً-لا يدلُّ على موضوعٍ مادِّي. فيصير الوضعُ هكذا بالنسبةِ إلى كارناب:

نمط صوري

الله؛ يقصد به المفهوم المطلق الكمال، موجود

نمط مادّي

الله؛ يقصد به الموضوع المطلق الكمال، موجود

وهذا باطل، لأنَّ الوجودَ خاصيَّةٌ مفهوميَّة، وليس موضوعيَّة، ومقتضى الحجّة الأنطولوجيَّة؛ إنَّ الوجودَ جزءٌ من مفهوم نتيجة الحجّة، مثلما هو جزءٌ من الموضوع في نتيجة الحجّة [٢].

من هذا يتّضحُ أنَّ ((فلو)) يتبنّى النّقدَ المنطقي الريّاضي الذي ابتدأه كانط، وطوّرَه فريجه وكارناب. كما أنَّه بعَدِّه الوجودَ غيرَ محمولٍ، يُشاركُ برتراند رسل في متابعتِه لفريجه وكانط.

لكنَّ هذا التوجّهَ الذي يقضي بالتمييز بين المنطقي والنفسي، ليسَ

(١) Flew, Antony ; An Introduction to Western Philosophy, p. 186.

(٢) Ibid, p.186.

مُسلَّماً به في الأوساط الفلسفيَّة، فيوجدُ من الآراءِ ما يؤكّدُ أنَّ ما هـو منطقـي مصدرُه نفسي. وعليه لا يوجد فصلٌ حقيقي بين الأمرين، فالمنطقي هو ناتجٌ نفسي للخبرة الداخليَّة والفهـم والتفكيـر، فهـذه الحـالات النفسـيَّة هـي التـي أنتجت ما هو منطقي [١].

ج. فطريّةُ معرفة الله في الحجَّة الأنطولوجيَّة

تسـتندُ الحجّـةُ الأنطولوجيّـة بصـياغةِ كـلٍ مـن أنسـلم وديكـارت، إلـى مسلّمةٍ مفادُها؛ إنَّ معرفةَ الله فطريّةٌ في الـنفس. فهـي ليسـت حجّـةً خالصـةً، وإنّما هي مزيجٌ من مكوّنٍ ديني وآخرَ فلسفي، أو بعبـارةٍ أخـرى هـي تعبيـرٌ عن عقيدةٍ دينيّة بشكلٍ فلسفي. وعليه فلا يمكنُ أن تُعتبرَ حجّةً فلسفيّةً يُنظرُ من خلالها الى كلٍ من أنسلم وديكارت، على أنَّهما غيـرُ مـدرِكَين لفداحـةِ دعواهما التي تستنتج الوجودَ الواقعي من مجرّد الوجود الذهني لله. فكلٌ من أنسلم وديكارت يؤمنان بوجود الله فطريّاً وما الحجّةُ الأنطولوجيّة إلّا تفسيـرٌ لهذه العقيدة. بل إنَّ عبارةً لأنسلم في ردّه على جونيلون تظهـر بوضـوحٍ أنَّـه ملتفـتٌ الـى أنَّ الوجـودَ الـذهني لله، إنّمـا يجـبُ تحقّقـهُ بشـرطِ وجـود الله الفعلي، الذي يؤمنُ أنسلم بتحقّقه فطريّاً. يقـول أنسـلم "الموجـود الـذي لا نستطيعُ أن نتصوَّرَ أعظمَ منه لا يمكن تصوّرُه غيرَ موجود إن كـان موجـوداً بالفعـل، وإلّـا فلـن يكـونَ هـو مـا لا نسـتطيعُ أن نتصـوّرَ أعظـمَ منـه إن كـان موجوداً بالفعل وهذا تناقض" [٢].

(١) See: Carl, Wolfgang; Fregels Theory of Sense and Reference, Cambridge University Press, London-UK,2nd edition, 1995, p. 44-45.

(٢) أنسلم؛ آمن كي تتعقّل، ص١٨٨.

ويتأكّدُ هذا الفهم من تتبّعِ كلماتِ الفيلسوفين، حيثُ يبرزُ الطابعُ الإيماني في صياغتيهما مع التأكيدِ على فطريَّة معرفة الله مسبقاً في النّفس. فمع أنسلم ومن منطلقٍ إيماني يجعل وجودَ الله أولاً وجوداً فطريّاً في نفس كلّ إنسانٍ، مؤمناً كان أم غيرَ مؤمن، فالله جعلَ فكرةَ وجوده مطبوعةً في نفس كلّ إنسان. وهذا المعنى يؤكّدُه أنسلم بقوله "ربّي أعلمُ أنّك خلقتَ فيَّ صورتَك-أشكر فضلك-كي أتذكّرَك...وأفكّرَ فيك وأحبّك، ولكن محتها آثامي ورذائلي، وغلّفتها خطاياي" [١].

بل أكثرُ من هذا؛ إنَّ حجّةَ أنسلم في حقيقة الأمر ومن السياق الأدبي لها، هي عبارةٌ عن صلاة الى الله، وهذا ما يؤكده ألسدير ماكنتير بقوله "حججُ أنسلم ومن دون أي مجالٍ للصدفة؛ هي في شكل صلاة" [٢]. وهذا ما يؤكده نصُّ أنسلم قبل ذكر حجَّته، فقبل بيان الحجّة الأنطولوجيّة، يُقدّم أنسلم توسّلاتٍ الى الله مُمهِّداً لحجّته بقوله "ربّي لا أحاول أن أنفذَ اليك في عُلاك، لأنّي لا أستطيع لأن أصلَ الى ذلك بعقلي، ولكنّني أودُّ أن أنفذَ الى حقيقتك التي يعتقدُها قلبي ويحبّها. لا أحاول أن أعقلَ كي أؤمن، بل أؤمنُ كي أعقل، لأنّي أؤمنُ أيضاً أنّي لا أستطيع أن أعقلَ إن لم أؤمن" [٣].

ويجبُ الأخذُ بالحسبان إنَّ طبيعةَ منهج أنسلم هي الوسطيّةُ التي تجمع العقل مع الدين فمنهجُه ((تعقّل الإيمان)) بمعنى أنَّ الإيمان سابقٌ على

(١)أنسلم؛ آمن كي تتعقّل، ص١٤٣.

(٢) MacIntyre, Alasdair, Three Rival Versions of Moral Enquiry, University of Notre Dame, Andiana-USA, 1st , 1990, P.95

(٣) أنسلم؛ آمن كي تتعقّل، ص١٤٣.

الفهم والتعقّل، مثلما يقول أشعيا "إن لم تؤمنوا فلن تفهموا"، فالعقلُ بمفردِه في رأي أنسلم يتعذّرُ عليه أن يصلَ الى حدٍّ وضعِ برهانٍ ضروري على حقائقِ الدين، وإنَّما قد يهتدي الى تقديم تشابيهَ تقريبيّةٍ لفهم بعض حقائق الدين، فالحجّةُ الأنطولوجيَّة لم يزعم أنسلم أنَّها برهانٌ على وجود الله، وإنَّما هي حجّة لتقريب فهم وجود الله الى الأذهان [1].

وفي ردّ أنسلم على نقد جونيلون لحجَّته الأنطولوجيَّة تتّضح أهميَّةُ أسبقيَّة الإيمان على العقل في تأسيس التعقّل الذي تستندُ اليه الحجَّةُ الأنطولوجيَّة، ففي بداية الفصل الثاني من كتابه Proslogion ((مقال في وجود الله))، يقول أنسلم مناجياً الله "وفّقني أن أعقلَ بقدر ما تراه صالحاً لي أنّكَ موجودٌ كما نؤمن وأنّك موجود على النحو الذي نؤمن به" [2]. وفي ردّه على جونيلون يؤكّد أنسلم على أنَّ مشكلة جونيلون في رفض إمكانِ تصوّر الله ووجوده في الذهن، مشكلةٌ إيمانيّةٌ. إذ يمكنُ رفعُها عن طريق الإيمان، يقول أنسلم "إنَّ الذي لا يستطيعُ تأمّلَ نورِ الشّمس الخالص، لا يرى نورَ النّهار المستَمد من نور الشَّمس. ولا شكَّ في أنَّنا قد عقلنا ما لا نتصوّرَ أعظمَ منه وهو موجودٌ في الذهن لأنّنا نستطيع أن نعقلَ كلَّ شيءٍ فيه"[3].

ومن هنا يتبيّنُ معنى كلامه السابق، حين أكّدَ أنَّ رفضَ جونيلون

(١) كرم، يوسف؛ تاريخ الفلسفة الأوربيّة في العصر الوسيط، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة-مصر، ط١، ٢٠١٤، ص ٧٩، قارن: رسل، برتراند؛ تاريخ الفلسفة الغربية، المجلد الثاني، ص ١٧٧-١٧٨. كذلك: برهييه، إميل؛ تاريخ الفلسفة، المجلد الثالث، ص ٤٨.

(٢) أنسلم؛ آمن كي تتعقّل، ص ١٤٤.

(٣) المصدر نفسه، مقدمة المترجم، ص١٢١.

للحجّة الأنطولوجيّة ناتجٌ عن عدم إيمان، أي عدم إيمانه بفطريَّة معرفة الله المتحقّق الوجود.

والموقفُ نفسُه عند ديكارت، فهو يؤكّدُ أنّ فكرة الكائن المطلق من الأفكار الفطريَّة، فيقول إنَّها من "الأفكار الصحيحة التي وُلدت معي، والتي (هي) أولُها وأهمُّها" [١]. ومصدرُها لا يمكن أن يكون إلّا الله، لأنّ "فكرة جوهر لا متناهٍ ما كانت لتوجدَ لديَّ أنا الموجود المتناهي إذا لم يكن قد أودعَها في نفسي جوهرٌ لا متناهٍ حقّاً" [٢].

وعليه فإنَّ تحقّقَ الوجود الذهني لِما لا يُتصوّرُ أعظمَ منه كما يعبِّر أنسلم، أو الكائن مطلق الكمال كما يقول ديكارت، إنَّما يلزمُ منه تحقّقُ الوجود الواقعي، من قبيل الكشف عن الوجود الواقعي لله مسبقاً، بحكمِ كونه مودِعَ المعرفة الفطريَّةِ في النّفس، وليس ما يُراد من الحجّةِ هو اشتقاقُ الوجودِ الواقعي من مجرّد الوجود الذهني لمفهوم الله. وبعبارةٍ مختصرة، إنَّ الحجّة الأنطولوجيَّة كما قدّمَها أنسلم وديكارت، هي حجّة تفسير، لا تأسيس وجود واقعي على وجود ذهني. وإذا ما أردنا وضعَ رسمٍ توضيحي للحجَّةِ فإنَّها ستكون بهذا الشّكل:

الله الكائن المطلق ← الوجود الذهني ← الوجود الواقعي

يودع معرفته في فطرة النفس تعقّل لمفهوم الله بوصفه الكائنَ المطلق الله موجود في الواقع

(١) ديكارت، رينيه؛ تأملات ميتافيزيقيّة في الفلسفة الأولى، ص ٢١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص١٥٣. و: ديكارت، رينيه؛ مقال عن المنهج، ص ١٦٠.

وعلى هذا فالحجّة الأنطولوجيّة، بكلتا الصياغتين المذكورتين آنفاً، ليستا من قبيل الحجّة المنطقيّة الخالصة، وإنّما فيهما من الطابع الديني ما يجعلُهما وسطاً بين الحجّة الدينيّة والفلسفيّة، فالنقدُ الموجّهُ اليهما لا بدَّ أن يراعيَ الطابعَ الديني فيهما، فمجرّدُ النقد الفلسفي لهما غيرُ كافٍ في دحضهما.

واستناداً الى هذا المعنى فإنَّ كلتا الحجّتين تسلم من النقد الموجّه اليهما من قبل جونيلون وتوما الأكويني، فبالنسبة الى جونيلون، فقد تقدّمَ ردُّ أنسلم عليه، من أنَّ مسألةَ إنكاره لوجود الله في الذهن هي مسألةُ عدم إيمان. إذ قولُه باستحالة وجود ما لا يُتصوّر أعظمَ منه في الذهن، يكشف عن عدم إيمانه بفطريّة معرفة الله. وبالنسبة الى الأكويني فإنَّ نقدَه للحجّة الأنطولوجيَّة هو نقدٌ لعموميّة ادعاء أنسلم إمكانَ تعقّل ما لا يُتصوّرُ أعظمَ منه من قبل كلِّ إنسان، كالذي يتصوّر الله جسماً مثلاً. ولعموميّة التسليم بوجود الله خارجاً بعد إمكان تعقّلِ وجوده في الذّهن، مثلَ الذي يتعقّلُ الله بوصفه ما لا يُتصوّر أعظمَ منه، لكنَّه لا يُؤمن بوجوده خارجاً. وهذا لا يقدحُ بسلامة الحجّة، وإنَّما يُثبت فقط أن ليس كلُّ الناس يقبلونها. أمّا عن نقده لفطريَّة معرفة الله، التي يعدُّها مجملةً وملتبِسةً، من خلال فكرة السعادة في طبع الإنسان، بعَدِّ أنَّ الله هو سعادةُ المرء [1]، فهذا ليس عامَّاً كذلك؛ إذ ليس كلُّ الناس سعادتُهم في الشوق الى الله، فمن الناس من سعادتُه في الملذات أو الغنى إذن فكرةُ السعادة التي هي تشوّقٌ الى الله ليست عامّةً في كلّ

(١) الأكويني، توما؛ الخلاصة اللاهوتيّة، المجلد الأول، ص ٢٩.

الناس حتّى يُقدحَ بفطريَّةِ معرفة الله.

ومن هذا يتّضح أنَّ نقدَ الأكويني مخصِّصٌ لعموميّة الحجّة، وليسَ داحضاً لها. فهي حجّةٌ معتبرةٌ على الأقلّ عندَ فلاسفةٍ كبار من أمثال أنسلم، وديكارت، واسبينوزا، وليبنتز.

وبالنسبة إلى نقدِ ((فلو)) للحجَّة بصورةٍ عامّة الذي مفادُه "إنَّ الحجّةُ الوجوديَّة تنطوي على محاولةٍ غير مشروعة لاستنتاج الوجود الفعلي من مجرّد تعريف الكلمة، وتصبحُ هذه المحاولةُ أكثرَ وضوحاً عند تمثيل بنيتها بالأسلوب الرمزي للكلام؛ قل إن شئتَ إنَّ كلمةَ الله تعني "الكائن المطلق" ثمَّ استمرَّ إن أردتَ، ببيان معنى الكمال في نفسه من بين معانٍ أخرى بأنّه "امتلاك كمال الوجود"، فأيّاً ما تريدُ أن تعطيه من معنى للتعريف؛ فما زلتَ لم تتخذ خطوةً واحدةً نحو إثباتِ أنّه يوجدُ في الواقع كائنٌ من هذا القبيل"[1]؛ فهذا لا يختلف عن نقدِ جونيلون وتوما الأكويني، ويجري عليه ما تقدّمَ من إغفال هذا النوعِ من النّقد لطبيعة الحجّة الدينيّة، المفترضةِ لفطريَّة المعرفة مسبقاً. وإلى هذا الحدّ فإنَّ فلو لم يُظهر نقدَه للحجَّةِ بعد، وما قدَّمَه هنا هو مجرَّدُ تحليلٍ للحجَّة في تصوُّر ديكارت، والنقدُ للحجَّة كلِّها يأتي موضوعُه في نهايةِ الفقرةِ الآتية.

د. مشكلة ثنائيَّة الله والوجود

تبيّن لنا ممَّا سبق ذكْرُه أنَّ مشكلة الحجّة الأنطولوجيَّة هي أنَّها توحِّد بين الوجود والإله بوصفه كائناً مطلقَ الكمال، وكمالٌ من دون وجود غير

(١) Flew, Antony; God and Philosophy, p.89.

ممكن. وبما أنَّ إيمانويل كانط الناقد الرئيس للحجَّة ومن تبعَه من فلاسفةٍ، قد أكدوا كونَ الوجود ليسَ صفةً أو خاصيَّةً يمكنُ أن تُسند إلى كائنٍ ما، فعليه لا ملازمةَ بين تصوُّر كائنٍ بكمالٍ مطلق وبين وجوده في الواقع، بسبب أنَّ الوجودَ ليسَ خاصيَّةً واقعيَّةً كالقوة أو العلم الذين يمكن حملُهما على الله أو على كائنٍ معيَّن.

إذن الوجود لا يمكنُ أن يكونَ خاصيَّةً تُمتلك، بل هو أمر مستقلٌ عن كل الكائنات. فمفهوم الوجود شيءٌ ومفهومُ الكائن مطلق الكمال أو اللامتناهي شيءٌ آخر. فكيف يمكنُ الجمع بينهما معاً مثلما هو مدلولُ الحجَّة الأنطولوجيَّة؟ يجيبُ الفيلسوف الألماني فريدريك هيجل(١٧٧٠-١٨٣١م) بإجابةٍ تعكسُ طبيعةَ مذهبه الفلسفي فهو يُقرُّ أولاً بأنَّ فحوى الكائن المطلق (الذات اللامتناهية) لا يتضمَّن الوجودَ، ويؤيد كانط في نفيه كونَ الوجود متضمَّناً في مفهوم الله، فالثنائيَّة قائمة بين الوجود والله، لكنَّ هذا لا يعني أنَّ المطلقَ لا يتضمَّن الوجودَ، بل يتضمَّنَه كنتيجةٍ لعمليَّة تحوّل. وإيضاح هذا إنَّ فحوى المطلق -أي ذات المطلق عندما كانت مجرد فكرةً-تحوِّل نفسها إلى حقيقة موضوعيَّة فيتّحد الذاتي والموضوعي-أي التحقق الوجودي-فيصير اللهُ وجوداً حيَّاً خالداً، ومن هنا كان الله حقيقيَّاً، فهو لا يمكنُ أن يُجرَّد من الوجود، كحال الموجودات المتناهيَّة غير الحقيقيَّة [1].

هذه هي نظريَة هيجل في الدفاع عن الحجَّة الأنطولوجيَّة، وهي

(١) هيجل؛ محاضرات في فلسفة الدين الحلقة التاسعة أدلة أخرى على وجود الله، ترجمة: مجاهد، عبد المنعم، دار الكلمة، القاهرة-مصر، من دون طبعة، ٢٠٠٤، ص ١٦٠-١٦١.

تنسجم تماماً مع نسقِه الفلسفي الذي أسَّسه على المنطق الجدلي، وإيضاحُ مقصود هيجل من تضمّن الله للوجود على وفقِ منطقهِ يكون بهذا النحو؛ إنَّ المطلقَ فكرة تحوِّلُ نفسها إلى نقيضها وهو التحقق الموضوعي، فنتج عن مجموع النقيضين اتحادٌ بين النقيضين الذات والموضوع، أو فكرة المطلق والوجود. فبحسب هيجل إنَّ التلازمَ بين الله والوجود هو نتيجةٌ وليسَ زعماً. ولشدّة اتساق الحجَّة الأنطولوجيَّة مع طبيعة منهج هيجل، نجدُه قد عدَّ هذه الحجَّةَ الحجَّةَ الأقوى على وجود الله، يقول عن هذا "إنَّ هذا الدليلَ هو وحدَه الدليلُ الحق"[1]. وميزةُ هذا الحل الهيجلي أنَّه تجاوزَ مسألةَ فطريَّة المعرفة بالله وزعمِ كلٍ من أنسلم وديكارت أنَّ مفهومَ الله متضمِّن للوجودِ، لأنَّ الوجودَ كمال وعدمَه نقص، عابراً نقدَ كانط النافي لكون الوجود خاصيَّةً للكائن، جاعلاً إيَّاه نتيجةً لاتحاد الذاتي مع الموضوعي. ولا يُحتاج منَّا بيانٌ لسبب إعراضِ ((فلو)) عن التطرق لهذا الحل ومناقشتِه، فالمنهجُ الجدلي الميتافيزيقي لهيجل لا ينسجم تماماً مع منهج ((فلو)) إطلاقاً، لكنَّه في نظرنا جديرٌ بالاعتبار، للميزة المذكورة آنفاً.

ثالثاً: محاولاتٌ جديدة لإحياء الحجّة الأنطولوجيَّة

ظهرت عدّةُ محاولاتٍ لإعادة صياغة الحجّة الأنطولوجيَّة بنحوٍ يُتلافى معها الإشكالاتُ الموجّهةُ إليها. هذه المحاولاتُ ذاتُ طابعٍ منطقي، تستخدمُ صياغةً رمزيّةً إضافةً الى الصياغات اللغويَّة الاعتيادية من أجل تجاوزِ المشكلات المنطقيّةِ التي أُثيرت ضدّها. ومن هذه المحاولات

(١) هيجل؛ محاضرات في فلسفة الدين، ص١٥٧.

محاولةُ مالكلوم *Malclom (١٩١١–١٩٩٠م) [١] هذه الصياغاتُ لم يناقشها ((فلو)) بالتفصيل وإنَّما اكتفى بقوله " إنَّ هذه المحاولاتِ في الواقع، هي أجزاءٌ من الريّاضيّاتِ البحتة؛ لذا لا يمكنُها أن تُثبتَ الوجودَ الواقعي لأي شيء، وإنَّما فقط يُحتملُ أن تحقِّقَ التحرُّرَ من التناقضِ المنطقي بين المفاهيم " [٢].

فـ((فلو)) لا يكترثُ لهذه الصياغات الجديدة، طالما أنَّ أقصى ما تفيدُه هو الوجودَ الذهني وليس الوجودَ الواقعي، الذي هو الهدفُ المنشودُ لأيِّ حجّةٍ يُحتجُّ بها على وجود الله. لكن مع هذا إذا ما وُجدت صياغةٌ ترفعُ التناقضَ من الحجّةِ، إضافةً الى دفعها للإشكالات المنطقيّة فيها، فهي بلا شك ليست عديمةَ القيمة. وهذا ما أكّدَه ((فلو)) لاحقاً، فقد أعربَ عن

---

*) نورمان مالكولم N. Malcolm فيلسوف أمريكي ولد عام ١٩١١، في كنساس الولايات المتحدة الأمريكيّة، ينتمي الى مدرسة فتجنشتاين الفلسفيّة، وله اسهامات عديدة في الفلسفة منها صياغة للحجة الأنطولوجيّة، كذلك له اسهام في فلسفة العقل انطلاقاً من رؤية فتجنشتاين. تخرّج من جامعة هارفارد، ومنها انتقل الى التدريس في كمبريدج، حيث التقى بجورج مور وفتجنشتين. ومن كتبه "المادية العلمية ونظرية الهوية" Scientific Materialism and the Identity Theory عام ١٩٦٤. و"الوعي والسببية" Consciousness And Causality عام ١٩٨٤. انتهى المطاف بمالكولم استاذاً في كلية كنج King College في لندن وظل فيها طيلة ثلاثة عشر عاماً حتى مات عام ١٩٩٠.

ينظر: Encyclopedia of Philosophy، الرابط: www.iep.utm.edul.

(١) See: Sobel, Jordan Howard; Logic and Theism, Cambridge University Press, New York-USA, 6th edition, 2012, chapter III and IV.

(٢) Flew, Antony; God A Critical Enquiry, p.73.

سلامة الموقفِ الفاحصِ لهذه الصياغاتِ بدلاً من رفضِها [١]، خلافاً لرأيه السابقِ فيها حين عدَّ محاولةَ ليبنتز نوعاً الاحتيال [٢]. ولعلَّه يشيرُ بهذا إلى الصياغات المعاصرة ذات الحضور الأوفر في هذا المجال وعلى رأسها صياغة آلفن بلانتينجا، التي تقوم أساساً على فكرةِ وجود عوالم متعدّدة- منطقيّاً-وعلى فكرة أنَّ الله ممكن. وها نحن نوردُها بالنحو الآتي [٣]:

١. يُقصد بـ"الله" الكائن المطلق العظمَة.

٢. من الممكن وجود كائن في العالم **س** مطلقُ العظمة.

٣. الكائن الذي له مطلق العَظَمة في العالم **س** يكون مطلق العظمة، إن كان كليَّ القدرة والعلم، وكاملاً أخلاقيَّاً.

٤. ضرورةً، إنَّ الكائنَ يكون مطلقَ العظَمَة فقط إن كانَ مطلقَ التميّز في كلِّ العوالم.

٥. ضرورةً، الكائنُ مطلقُ التمَيّز في كلّ العوالم هو كذلك فقط إن كانَ كليَّ العلم والقدرة وكاملاً أخلاقيّاً في كلّ العوالم.

٦. العالم **س** إن كان واقعيّاً، ويوجد فيه كائنٌ كليٌّ القدرة والعلم، وكاملٌ أخلاقيّاً، فهذا الكائنُ فوق هذا ستكون صفاتُه ممكنةً في كلِّ العوالم

(١) Flew, Antony and Miethe, Terry; Does God Exist?, p. 91.

(٢) مرَّ ذكر موقفه من محاولة ليبنتز في الفقرة ((٤. نقد ليبنتز للحجَّة الأنطولوجيَّة) من هذا المبحث.

(٣) يعرض بلانتينجا حجّته بأسلوب استدلالي يتكون من مقدمات متداخلة تصل الى 31 فقرة، ولذا ارتأينا ايرادها بالشكل المختصر الذي عرضه فيها. ينظر:

Plantinga, Alvin; God, Freedom, and Evil, p.107-112.

الممكنة. ويتفرّعُ منه:

٧. إن كان العالم **س** واقعيّاً، لكنَّ الكائنَ المطلقَ العظمَة مستحيلُ الوجود فيه، فسيكونُ هذ الكائنُ مستحيلَ الوجود في كلّ العوالم. لأنّه لم يعد في العالم **س** متمتعاً بكلّ الصفات الكماليَّة. ويلزم منه أنَّه غيرُ ممكن. وهو خلافُ الفرض.

فلابدَّ إذن أن يكونَ الكائنُ المطلق العظمَة موجوداً، وتحقّقُ وجوده في عالمٍ واحدٍ. واستنادا إلى تعريفه في الفقرة(١) فهو موجودٌ في كلّ العوالم.

هذه الصياغة وأمثالها كصياغة مالكولم [١]، لا تهدف الى إثباتِ الوجود الفعلي لله من مجرّد مفهومه، وإنَّما غايتُها إعادةُ إحياء الحجّة بشكلٍ سليمٍ منطقيَّاً. فبلانتينجا يُصرّحُ بما يماثل ما قدّمَه ((فلو)). من أنَّ هذه المحاولات ذاتِ الطابع الريّاضي والمنطقي، لا تفيدُ أكثرَ من رفع التناقض بين مفاهيم الحجّة. يقول بلانتينجا "أنا أعتقد أنَّ هذه النسخة من الحجّة الأنطولوجيَّة صحيحة..ما أدّعيه من هذه الحجّة إذن، هو أنّها لا تثبتُ حقيقةً دينيَّةً، وإنَّما هي مقبولةٌ عقلانيّاً. فهي على الأقل تحقّق واحداً من أهدافِ تراث اللاهوت الطبيعي" [٢].

(١) See: Plantinga, Alvin; God and Other Minds, p.82-85.

(٢) Plantinga, Alvin; God, Freedom, and Evil, p.112.

المبحث الثاني

الحجّة الكوزمولوجيّة

يُقصدُ بالحجّة الكوزمولوجيّة أو الكونيَّة "حجّةٌ مستفادةٌ من وجود العالم ومبرهِنةٌ على وجود الله" [1]. هذه الحجة يُستدلُّ فيها من الوجود الواقعي على وجود سببٍ له وهو الإله. وبلحاظِ انطلاقها من أرضيَّةٍ واقعيَّة- أي من ملاحظةٍ لأشياءَ موجودةٍ- فهي تختلف عن الحجّة الأنطولوجيَّة ذات المنطلق المفهومي الصِرف. ولهذه الحجّةِ نقطةُ اشتراك مع حجَّة التَّصميم، وهي أنّهما معاً يبدآنِ من التجربة للتدليل على وجودِ الله، والفرقُ بينهما هو أنَّ الأولى تحتوي المقدّمةُ الصغرى منها على تجربةٍ عامَّةٍ غير محدَّدة، في حين أنَّ الأخيرةَ تستعملُ في حجاجها على وجود الله ملاحظاتٍ ترتبطُ بطبيعةٍ خاصّةٍ ومحدّدةٍ من عالمنا المحسوس [2]. وبحسب تعبير كانط فإنَّ الحجَّةَ الكوزمولوجيّة تُصاغُ بهذا النحو "إن وُجدَ شيءٌ، فيجب أن يوجدَ كائنٌ ضروري على الإطلاق. والحالُ إنّني أنا نفسي أُوجَد على الأقل: إذن يوجدُ كائنٌ ضروري إطلاقاً" [3]. وعلى وفقِ الطريقة الاستدلالية المنطقيَّة، فإنَّه يمكن أن تُصاغَ هذه الحجَّةُ استدلالياً بالشكل الأول من القياس الاقتراني الحملي بهذا النحو:

١. الكونُ له بدايةٌ في الوجود.

(١) لالاند، أندريه؛ موسوعة لالاند الفلسفيّة، ص٢٣٤. و: هونردتش، تد؛ دليل أكسفورد للفلسفة، المجلد الأول، ص٩٣.

(٢) كانط، إيمانويل؛ نقد العقل المحض، ص ٦٢٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٢٨-٦٢٩.

٢. كلٌّ ما له بدايةٌ في الوجود له سبب.

٣. إذن الكونُ له سبب.

وبتعبيرٍ أكثرَ دقَّةً فإنَّ الحجَّةَ الكوزمولوجيَّةَ حجةٌ بعديَّـة Posteriori argument يُحتجُّ بها على وجود عقلٍ أو سببٍ للكون. والفـرقُ بـين العقـل والسبب يقودنا إلى التفريق بين نوعين من الحجج الكوزمولوجيَّة؛ فمنهـا مـا يُحتجُّ به على وجود خالقٍ للكون ومدبر لـه، وهـذا مـا يسـتعمله اللاهوتيـون وفلاسفة الأديان ومن وافقهم من المفكرين. ومنها ما يُحتجُّ بـه علـى وجـودِ محـرّكٍ للكـون فقـط، حـرَّك الكـونَ وتركَـه لقوانينـه كالإلـه فـي التصـور الأرسطي [1].

أمَّا سببُ تسميتها بـ"الكوزمولوجيَّة"؛ فيعود إلى أنَّ العالمَ هـو موضـوعُ كلِّ تجربة، وكلمةُ العالم باللغةِ اليونانيّة يقابلُها كلمةُ Cosmos بالإنجليزيَّـة، التي تعني الكون. فسُمِّيت استنادا لهـذا الاسـم. وأوّلُ مـن أطلـقَ عليهـا هـذه التّسميةَ هو الفيلسوفُ إيمانويل كانط [2].

قبل مناقشة هذه الحجّة، يبتدئ ((فلـو)) بتنقـيح جملـةٍ مـن الصـياغاتِ لهذه الحجّة، فهو يؤكّدُ أنَّ الفهمَ السّائدَ غيرُ دقيقٍ لهذه الحجّة، إذ فيه إرباكٌ وخلط، أدّى إلى ظهـور صـياغاتٍ عديـدةٍ لهـذه الحجـة. كـذلك تولَّـدَ عنـه دعاوى إدخالِ صياغاتٍ فلسفيَّةٍ لإثباتِ وجـودِ الله، تحـتَ مسـمّى ((الحجّـة الكوزمولوجية)). لـذلك يقـدّمُ ((فلـو)) بحثـاً تحقيقيّـاً ينتقـدُ فيـه جملـةً مـن

---

(١) Craig, William Lane; The Cosmological Argument from Plato to Leibniz, The Macmillan Press, London-UK, 2nd edition, preface. X.

(٢) Flew, Antony; God Freedom and Immortality, p.58.

الصّياغاتِ لهذه الحجَّة، بعدَها ينتصرُ لصياغةِ كانط، ثمَّ يُقدّمُ صياغةً مقترحةً للحجّة الكوزمولوجيَّة، هي عبارةٌ عن تعديلٍ لصياغةِ كانط.

أولاً. الصياغاتُ الخاطئةُ للحجّة الكوزمولوجيّة

يذكر ((فلو)) أنَّه من بين الصياغات الخاطئة لهذه الحجّةِ، ما جاءَ في هذين المرجعين:

أ. صياغةٌ في ((المعجم الفلسفي)) (١)

يُذكر في المعجم الفلسفي تعريفٌ للحجّة الكوزمولوجيَّة مفادُه "الاسم الذي يُطلقُ على مجموعةٍ من الحججِ التي تدّعي إثباتَ وجود الله من فرضيّاتِ بعضِ الحقائقِ العامّةِ جدّاً عن العالم، مثلَ أنَّه (شيءٌ ما في العالم) يوجدُ بشكلٍ عرَضي". وبهذا اللحاظ، فأنَّه ينضوي ضمنَ مسمّى ((الحجج الكوزمولوجيَّة)) ما قدّمَه كلٌ من ديكارت، وجون لوك John Lock(١٦٣٢-١٧٠٤م) بعَدِّهما متوفرين على مفهومي "حقيقة عامة جدّاً عن العالم" وهما ينطلقانِ من "الوجود بشكلٍ عرضي" (٢).

بالنسبةِ إلى ديكارت؛ فإنَّ الحجَّةَ الكوزمولوجيَّةَ تتّضحُ في كتابه ((التأمّلات)) من إنطلاقتِه من فرضيّتيه "إنّني موجود" (٣)، و "إنَّ حفظَ جوهرٍ ما يتطلَّب نفسَ القوّة والفعل الضروريين لخلقِه"، ليستنتجَ بعدَ ذلك "أنا أعلم أنَّني معتمدٌ على موجودٍ ما مختلفٍ عنّي"، فهاتان الفرضيَّتان بنتيجتيهما

(١) هذه الموسوعة –كما يذكر فلو–من إعداد هيبورن R.W. Hepburn، ومع الأسف لم نحصل عليها.

(٢) See: Flew, Antony; God Freedom and Immortality, p 53.

(٣) ديكارت؛ مقال عن المنهج، ص١٤٩.

تُعتبرانِ معاً حجةً كوزمولوجيَّة [1].

لا يرتضي ((فلو)) كونَ ما ذكرَه ديكارت حجَّةً كوزمولوجيَّة، ويعلّق عليها بقوله "قد يُنظرُ إليها دون كثيرٍ من الإجهاد، على أنَّها نسخةٌ لحجّةٍ ذاتِ طابع ذاتي، وإن توفّرت على نتيجةٍ تؤكّد وجودَ "حقيقةٍ في غاية العمومِ عن العالم" والذي يتكوَّنُ من جواهرَ وجودُها عرضي" [2].

ويقصدُ ((فلو)) بـ"حجّة ذاتِ طابع ذاتي"، أنَّ ديكارت في حجّته هذه ينطلقُ من تأمّلٍ لذاتِه، وليسَ من مجرَّدِ فكرةِ وجودِ شيءٍ ما دون تحديد [3]. في حين أنَّ ما يقبلُه ((فلو))-كما سيأتي في نهايةِ هذا المبحث-هو أن يكونَ الانطلاق في الحجَّة الكوزمولوجيَّة من الموجوداتِ دون تحديد موجودٍ معيَّن، وهذا الشرط لا ينطبق على حجّة ديكارت، بسبب أنَّه ينطلقُ من ملاحظةِ وجودِه المشخّص. لكنَّ اعتراض ((فلو)) يصحُّ فيما لو كانَ الانطلاق من الفرضيَّة الأولى فحسب-أي من إنّني موجود-، أمَّا الجمعُ بين الفرضيَّتين الأولى والثانية –أعني بها أنَّ حفظَ جوهرٍ ما يتطلَّب نفسَ القوّة والفعل الضروريين لخلقِه-يمكنُ القولُ أنَّهما معاً يُشكّلان ملاحظةً لموجودٍ غير معيَّن، إذا أُعتبُرت الفرضيَّةُ الأولى جزءاً من الفرضيَّة الثانيّة، وإذا اعتبرت كذلك، فحينها يصدقُ عليها أنَّها حجّةٌ كوزمولوجيَّة، لتحقيقِ شرطِ الانطلاق من ملاحظةٍ للوجودِ دون تحديد. وكانَ بمقدور ((فلو)) أن يردَّ بمثلِ هذا الردِّ، لكنَّه كما يبدو مندفعٌ بتوجُّهه الذي لا يُسلِّم فيه بوجودِ فكرةِ

(١) Flew, Antony; God Freedom and Immortality, p 52-53.

(٢) Ibid, p.54.

(٣) ينظر: ديكارت؛ مقال عن المنهج، ص١٤٩.

الجوهر، فهو لا يُسلّمُ بوجود جواهرَ من قبيل ((الله)) أو((الروح))، متابعةً لهيوم، إضافةً إلى اعتناقهِ للمبدأ الستراتوني، الذي يُحتّمُ أنَّ مرجعيَّةَ النظام في الموجوداتِ لابدَّ ألَّا يُعزى إلى شيء خارج الكونِ [١]. كذلك فإنَّ ((فلو)) يعتنقُ نظريَّةَ التطوّر الداروينيَّة التي تؤكّد أن التنظيمَ في الموجوداتِ الحيَّة، ليست بفعل خالقٍ، وإنَّما هي نتيجةَ تكيُّفِ الكائناتِ الحيَّة نفسِها [٢]. فكلُّ هذه التوجّهاتِ جعلت من ((فلو)) بعيداً جدّاً عن قبولِ ما قدَّمه ديكارت، كذلك جعلته يرفضُ عدَّ حجَّتِه كوزمولوجيَّة. يشهدُ لهذا أنَّ ((فلو)) بعدَ إقصائه لهذه الحجّة من عدّها كوزمولوجيَّةً، لم يُعطِ رأياً يبيّنُ فيه طبيعتَها؛ أهِيَ حجَّةٌ أنطولوجيَّة، أم حجّة تصميم، أم حجَّةٌ من نوعٍ آخر. فكلُّ ما فعلَه هو إقصائُها من حدود الحجَّة الكوزمولوجيَّة، مع أنَّها أقرب ما تكونُ إلى الحجَّة الكوزمولوجيَّة، ولا يمكنُ أن تنضويَ ضمنَ أيّ نوع آخر من الحجج.

أمَّا ما قدَّمه جون لوك، فهذا نصُّه "النظرُ في أنفسِنا.. في عقولنا..يقودُنا إلى معرفة..أنَّه يوجد كائنٌ أبدي، مطلقُ القوّة، ومطلقُ المعرفة" [٣]، بسبب "أنّه يستحيلُ على الأشياء الخاليةِ كليّاً من المعرفة، وبعمليَّةٍ عمياء، ودون أيِّ تصوُّرٍ، أن تُنتجَ كائناً عالِماً، مثلما يستحيلُ على المثلثِ أن يجعلَ زواياه

(١) عن المبدأ الستراتوني، يراجع توطئة الفصل الأول.

(٢) See: Flew, Antony and Terry, Miethe; Does God Exist?, p. 103 and 147.
and: Flew, Antony; Evolutionary Ethics, Palgrave Macmillan, London-UK, 1st edition, 1967, p. 54.

(٣) Lock, John; An Essay Concerning Human Understanding, Pennsylvania State University, Pennsylvania-USA, 1st edition, 1999, p.614.

الثلاثَ أكبرَ من زاويتين قائمتين" [1].

يَلحظ ((فلو)) على صيغةِ جون لوك المزعومِ دخولُها ضمنَ الحجّج الكوزمولوجيّةِ؛ أنَّها أخصُّ من صياغة الأكويني. إذ إنَّها تنطلقُ من المخلوقاتِ العاقلة من أمثالِنا، أمَّا صياغةُ الأكويني فإنَّها تنطلقُ من الموجوداتِ الخاليةِ من المعرفة، فالأخذُ بحجّةِ لوك على أنَّها كوزمولوجيَّةً، يجعلُنا في موقفٍ نستصعب معه عدمَ دخولِ حجّة الأكويني التي هي بلا شكٍ أعمُّ من حجّةِ لوك، تحتَ مسمّى الحجّة الكوزمولوجيَّة [2].

ولإيضاح مقصد ((فلو))؛ نستعرضُ نصَّ توما الأكويني فيما جعله المنهجَ الخامس للتدليل على وجودِ الله، إذ يقولُ الأكويني "المنهجُ الخامسُ من جهةِ تدبير الأشياء، فإنّنا نرى أنَّ بعضَ الموجوداتِ الخاليةِ من المعرفة، وهي الأجرامُ الطبيعيَّةُ تفعلُ لغايةٍ. وهذا ظاهرٌ من أنَّها تفعلُ دائماً أو في الأكثر على نهجٍ واحد، إلى أن تدركَ النّهايةَ في ذلك. وبهذا يتّضحُ أنَّها لا تدركُ الغايةَ اتفاقاً، بل قصداً. على أنَّ ما يخلو من المعرفةِ ليسَ يتّجهُ إلى غايةٍ ما لم يُسدَّد إليها من موجودٍ عارفٍ وعاقلٍ، كما يُسدَّدُ السّهمُ من الرَّامي. فإذاً يوجدُ موجودٌ عاقلٌ يُسدِّد الأشياءَ الطبيعيَّةَ إلى الغايةِ، وهذا الذي نسمّيه الله" [3].

فالأكويني ينطلقُ من التدبير بصورةٍ عامَّة في الأشياء، والتمثيلُ

---

(1) Lock, John; An Essay Concerning Human Understanding, Pennsylvania State University, Pennsylvania-USA, 1st edition, 1999, p.614.

(2) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p.54.

(3) الأكويني، توما؛ الخلاصة اللاهوتيَّة، المجلد الأول، ص ٣٤.

بالأجرام السماويَّة من باب التمثيل فقط. وهي بهذا النحو موافقةٌ لتعريف ايمانويل كانط [1] غير المحدِّد لملاحظةٍ معيَّنة، يقول ((فلو)) معلّقاً على عَدِّ حجّة لوك حجّةً كوزمولوجيَّةً "ربَّما يكونُ مرجعُ هذا الأمر، بسبب أنَّ صياغةَ لوك ليست من قبيل صياغة الحجّة الأنطولوجيَّة، التي يُنطلَقُ فيها من مجرَّد المفهوم، ولا من قبيل صياغة حجّة التّصميم التي يُنطلقُ فيها من ملاحظاتٍ معيّنةٍ ومشخّصة، وعليه لم يبقَ إلّا أن تكون من قبيل الحجّةِ الكوزمولوجيَّة" [2].

ولا ندري لِمَ لم يُثِرْ ((فلو)) نفسَ النّقد الذي وجَّهَه لديكارت؛ فصياغةُ جون لوك أيضاً ناشئةٌ من ملاحظةِ الذات، فيُمكنُ أن يُقالَ عنها إنَّها حجّة ذات طابع ذاتي، والاعتراضُ نفسُه الذي أوردناه على ((فلو)) في رفضِه عدّ حجّة ديكارت كوزمولوجيَّةً يَردُ هنا. وبالنسبةِ إلى كونِ حجَّةِ لوك أخصَّ من حجّة الأكويني، فلا يضرُّ أبداً، طالما أنَّ المنطلقَ واحدٌ وهو ملاحظةُ موجودٍ غير محدَّد -وهو الأنفسُ والعقول البشريَّة في حجَّة لوك- ولا مانع من أن تكون كلتا الحجَّتين كوزمولوجيَّة، مع كون حجّة لوك أخص من حجَّة الأكويني. وما فعلَه ((فلو)) مع حجَّة ديكارت يُعيدُه هنا، وهو أنَّه لا يُعطي البديلَ النوعي لحجَّة لوك، فهي إن لم تكن كوزمولوجيَّة، فما نوعُها إذن؟ وفي الحقيقةِ هو عاجزٌ عن بيانِ نوعٍ بديل بعد إقصائِها من

(١) أي الذي مرَّ ذكرُه في بداية هذا المبحث والذي يقول فيه "إن وُجدَ شيءٌ، فيجب أن يوجدَ كائنٌ ضروري على الإطلاق". فالوجود هما غير محدد بظاهرةٍ معيَّنة كالخسوف أو الكسوف خلافاً لحجة التصميم.

(٢) Flew, Antony; God Freedom and Immortality, p. 54.

الكوزمولوجيَّة، خصوصاً وأنَّه متبنٍ لقراءة كانط التي تحصرُ الحججَ على وجود الله بتلك الثلاثِ حجج ((الأنطولوجيَّة، الكوزمولوجيَّة، الكونيَّة)).

ب. الحجّةُ الكوزمولوجيَّة متضمّنةً في صياغتي توما الأكويني وليبنتز

في ورقةٍ بحثيّة بعنوان ((الحجّة الكوزمولوجيّة)) مقدّمةٍ إلى فرع المجتمع الفلسفي الأمريكي في شيكاغو عام (١٩٧١م) من قِبَل البروفيسور وليم ل. روي William L.Rowe *(١٩٣١-٢٠١٥م) يؤكّدُ فيها أنَّ الحجّةَ الكوزمولوجيَّة ازدهرت بشكلها الكامل عندَ توما الأكويني، ثمَّ أُعيدَ تقديمُها من قبلِ ليبنتز. يعربُ روي عن عزمه التركيزَ على الثانية من الصياغتين -أي صياغة ليبنتز- فبالنسبة إلى صياغةِ القدّيس توما الأكويني؛ فنجدُها في الطريقة الثالثة [1] من الطرق الخمسة للحِجاج على وجود الله. أمَّا الصياغةُ الثانيةُ؛ فقد وردت في كتابات ليبنتز [2].

*) وليم ل. روي William L.Rowe (١٩٣١-٢٠١٥م) بروفسور فخري في جامعة بوردو الأمريكيَّة. متخصّص في فلسفة الدين، وأعمالُه لها دور في تطوير دراسات فلسفة الدين في السبعينات من القرن العشرين. له أربع كتب هي: ((الحجة الكوزمولوجية) عام ١٩٧٥، و((فلسفة الدين) عام ١٩٧٨، و((توماس ريد: في الحريَّة والأخلاق) عام ١٩٩١، و((هل يمكن لله أن يكون حراً) عام ٢٠٠٤. ينظر:
www.philosophynow.org/issues/47/William_Rowe

(١) ينبغي التفريق بين صياغتي الأكويني، فالصياغةُ الكوزمولوجيَّة في نظر ((فلو) هي الطريقة الخامسة من طرق التدليل على وجود الله. أمَّا الطريقةُ الثالثة لا يعدُّها كوزمولوجيَّة خلافاً لوليم روي.

(٢) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p.55.

ينتقدُ ((فلو)) هذا الفهمَ من جهتين [1]:

-الجهة الأولى إنَّ روي لم يُقدّم ما يسوّغ عَدَّ هاتين الصياغتين واقعتين تحت مسمّى ((الحجّة الكوزمولوجيّة)). فعلى أي أساسٍ بنى حكمَه هذا؟.

-الجهة الثانية يؤكّدُ ((فلو)) فيها على أنَّ مفهومَ ((الموجود الضروري)) عندَ ليبنتز والفلاسفة العقلانيين من أمثال ديكارت، يختلفُ كليًّاً عمّا هو عليه عند توما الأكويني، فليبنتز والعقلانيون ينشدون كنتيجةٍ للحجّة الكوزمولوجيَّة، أنَّه يوجد إلهٌ ضروريّ الوجود منطقيًّاً، في حين أنَّ حجّةَ الأكويني تنتهي إلى إلهٍ غيرِ ضروري الوجودِ منطقيًّاً، وإنَّما هو سببٌ أول، ومحرّكٌ أول مستديمٌ، عَرَضيٌّ وليس كائناً ضرورياً منطقيًّاً. وكونُ كِلا الحجّتين تنتهيانِ إلى تأكيد وجودِ ((كائن ضروري))، لا يعني تطابقَ المفهومين كما توهّمَ روي، بسبب أنَّ ضرورةَ الوجودِ في حجّةِ الأكويني ليست منطقيَّةً، وإنَّما عرضيّة.

وخلاصةُ بحثِ ((فلو)) في هذه المسألةِ، أنَّه يُبعدُ حجّةَ الأكويني من مجال البحث، عادًّاً إيَّاها غيرَ كوزمولوجيّة، خلافاً لحجّة ليبنتز، فحجتُه كوزمولوجيَّة. والسّرُّ في تصرُّف ((فلو)) هذا؛ إنَّه يوظّفُ فكرَ كانط في نقدِ الحجّة الكوزمولوجيَّة، فبما أنَّ نقدَ كانط ينطبقُ على حجّةِ ليبنتز دون الأكويني، فإذن الحجَّةُ الأولى كوزمولوجيَّة لا الثانية.

وقبل كلِّ شيءٍ يجب أن نعرفَ ما هي صياغةُ ليبنتز للحجّة الكوزمولوجيَّة، وهل فعلاً تنتهي هذه الحجّةُ إلى الكائن الضروري الوجود

(١) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 55-56.

منطقيًّا؟، بعدها نستعرضُ حجّةَ الأكويني، متبيّنينَ طبيعةَ الكائنِ الضروري فيها، ثمَّ ننتهي بنقد الحجّة الكوزمولوجيَّة عندَ ليبنتز والفلاسفةُ العقلانيّين.

ثانياً: الحجّة الكوزمولوجيّة عند ليبنتز ومفهومُ الضرورة المنطقيّة

أ. الحجّة الكوزمولوجيَّة في كتابات ليبنتز

توجدُ أربعُ صياغاتٍ للحجّة الكوزمولوجيَّة في كتابات ليبنتز [(١)]، نذكرُ اثنين منها [(٢)]:

١. في كتابه ((الثيوديسا)) Theodicy يقول ما نصّه "الله هو السّببُ الأول للأشياء: بسببِ أنَّ أشياءً معيّنةً مثلاً، كحال كلِّ ما نراه ونخبُرُه منها؛ هي كلُّها عرَضيَّة، ولا شيءَ فيها يجعلُ وجودَها ضروريًّا، فمن الواضح أنَّ الوقتَ والفراغَ والمادّةَ متّحدةٌ مع نفسها، ولا تشكّلُ كلَّ شيء، فربّما تكونُ قد تلقّت حركاتٍ وأشكال أخرى، وفي ترتيبٍ آخر. ولهذا يجبُ على المرءِ أن يبحث عن سببِ وجود هذا العالم، الذي هو تجمّعٌ شاملٌ لكل الأشياء العَرضيَّة، وأن يبحثَ عنه في الجوهر الذي يحملُ معه علّةَ وجوده" [(٣)].

٢. في كتابه ((المبادئ العقليّة للطبيعة والنعمة)) The Principles of

(١) للأطلاع على الصيغتين الأخريين ينظر: ليبنتز؛ المونادولوجيا، ص ٦٤-٦٦. و: Leibniz; on the Ultimate Origination of Things, The Shorter Leibniz Texts, collecting and translating by: Lloyd, Strickland, Continuum, London-UK, 1st edition, 2006, p. 31.

(٢) Craig, William Lane; the Cosmological Argument from Plato to Leibniz, p. 268.

(٣) Leibniz; Theodicy, translating by: E.M. Huggard, Cosimo Classics, New York-USA, 1st edition, 2009, p. 127.

Nature and of Grace- Based on Reason [1]، يقدّم ليبنتز حجّتَه بهذه الصياغة " لا شيءَ يحدثُ بدون سببٍ كافٍ له، أعني أنَّه لا شيءَ يحدثُ من دون أن يستطيعَ مَن يدركُ الأشياءَ إدراكاً كافياً، أن يُعطيَ السّببَ الكافيَ ليبيِّنَ لماذا جاء الشّيءُ هكذا وليس على خلاف ذلك. وبعد أن نسلّمَ بهذا المبدأ، يحقُّ لنا أن نطرحَ هذا السؤالَ الأول: لماذا يوجد شيءٌ ما بدلاً من ألَّا يوجد شيء بتاتاً؟ إذ إنَّ عدمَ وجود شيءٍ أبسطُ وأسهلُ من وجوده. ثمَّ لو فرضنا أنَّ هناك أشياءً يجب أن توجدَ، علينا أن نعلّلَ لماذا هي توجد على وجه بدلاً من أن توجدَ على وجهٍ آخر. إنَّ السّببَ الكافي لوجود العالم ليس في تعاقب الأشياء الحادثة، أعني الأجسامَ وتصوُّراتِها في الأنفس لأنَّ المادَّةَ في ذاتها خاليةٌ من كلِّ ميل، هي لا تميل إلى الحركة ولا إلى السّكون ولا إلى حركةٍ معيّنة، ونحن لا نجدُ علَّةَ الحركة، ولا علَّةَ حركةٍ معيّنة. وبالرغم من أنَّ الحركةَ الحاليَّةَ الموجودةَ في المادّة حاصلةٌ من حركةٍ سابقةٍ لها، وهذه الأخيرةُ من أخرى سابقةٍ لها، فهذا لا يفيدنا إذا تسلسلنا هكذا، إذ إنَّ السؤالَ يبقى قائماً، ويترتّبُ على ذلك أنَّ السببَ الكافي، الذي لا يحتاجُ إلى مبرّرٍ آخر، هو خارجُ مجموعة الأشياء الحادثة، ويوجدُ في جوهرٍ يكون علَّةً لها، أو أن يكونَ كائناً واجبَ الوجود فيه علّةُ وجوده، وإلّا فلن نعثرَ على سببٍ كافٍ ننتهي إليه. وتُدعى هذه العلّةُ الأخيرة للأشياء الله" [2].

(١) قام ألبير نصري نادر بترجمته، وضمّه الى كتاب المونادولوجيا الذي اعتمدناه في هذا المبحث.

(٢) ليبنتز؛ المونادولوجيا، ص ٩٧.

في هذه الصياغة يظهرُ أنَّ ليبنتز لا يبحثُ عن علّةٍ أولى أو سببٍ نهائي للأشياء وإنَّما يبحث كذلك عن أساسٍ عقلي للحركةِ في العالم وهذا الأساسُ هو الله نفسُه، ورغمَ انطلاق الحجّة من الحركة، إلَّا أنَّ ليبنتز يقفز من الحركة إلى تعليل وجود الموجودات نفسها، متوصّلاً إلى أنَّ اللهَ علّة الحركة والوجود معاً [1].

ومن هذا يتّضح أنَّ ليبنتز متابعٌ لأرسطو والتيار المشّائي الذي يقولُ بلزومِ التسلسلِ وعدمِ تحقّق التفسير للحركةِ إن لم نقل بوجودِ محرّكٍ أولٍ لا يتحرَّك أو سببٍ أول كافٍ بتعبير ليبنتز. كذلك فإنَّه في كلٍ من هاتين الصياغتين -إضافةً إلى الصياغتين الأخريين-؛ تستندُ حجَّتُه الكوزمولوجيَّة إلى مبدأين هما مبدأ عدم التناقض، ومبدأ السّبب الكافي [2]. وفي هذا يقول ليبنتز "إنَّ تفكيرَنا قائمٌ على مبدأين كبيرين، مبدأُ عدم التناقض، الذي نحكم بمقتضاه أنَّ ما يشملُ التناقض إنَّما هو خطأ..ومبدأ السّبب الكافي الذي نعتبر بمقتضاه أنَّه يستحيل أن يكونَ أيُّ أمرٍ صادقاً أو موجوداً، أو أن يكونَ أيُّ تعبير صادقاً دون أن يوجدَ سببٌ كافٍ له" [3].

ب. هل اللهُ في حجّة ليبتز كائنٌ ضروريُّ الوجود منطقيّاً؟

تنتهي كلُّ صياغات ليبنتز للحجّة الكوزمولوجيّة بالتأكيد على أنَّ اللهَ ((جوهرٌ يتضمّنُ علَّةَ وجوده)). هذه العبارة لا تتضمّنُ أيَّةَ إشارةٍ إلى كونِ

(١) Craig, William Lane; The Cosmological Argument from Plato to Leibniz, p. 271.

(٢) Ibid, p.257.

(٣) ليبنتز؛ المونادولوجيا، ص ٦٣.

الله كائناً ضروريَّ الوجود منطقيّاً. وإنَّما هو وجوب أنطولوجي أي أنَّه لا يلزم من عدم وجوده الوقوعُ في التناقض وإنَّما ينتفي وجودُ الكائناتِ والكون الحاوي لها. ومعنى كون الله ضروريَّ الوجود منطقيّاً؛ أنَّ رفضَ وجوده يؤدي إلى الوقوع في التناقض. ومع هذا يؤكّد ((فلو)) أنَّ الله هنا في حجّة ليبنتز كائنٌ ضروريٌّ الوجود منطقيَّاً، فمن أين استقى حكمَه هذا؟. يتّضحُ من كتاباتِ ((فلو)) في هذا الصَّدد، أنَّ سببَ حكمه هذا؛ هو تبنّيه لموقفِ كانط، فكانط يُرجع الحجَّةَ الكوزمولوجيَّةَ إلى الحجّةِ الأنطولوجيَّة، فهو يعدُّها متضمِّنَةً لمبدأ الحجَّةِ الأنطولوجيَّة، أعني به الكائنَ الضروريَّ الوجود منطقيَّاً. وموقفُ ((فلو)) نفسُه المؤيّد لكانط، نجدُه عند برتراند رسل، الذي يقول مؤيّداً لكانط "من الواضح أنَّ كانط على صوابٍ في قوله إنَّ هذه الحجّةَ تعتمدُ على الحجّة الأنطولوجيَّة. فإذا كان من الممكن أن يُفسَّرَ وجودُ العالم بوجود كائنٍ ضروريٍّ فقط، فيلزمُ أن يكونَ هناك كائنٌ تتضمَّنُ ماهيّتُه وجودَه، وثمّتئذٍ يستطيع العقل وحدَه، دون تجربة، أن يعرفَ مثلَ هذا الكائن الذي ينجمُ وجودُه عن الحجّة الأنطولوجيَّة" [1].

وفي مقابل هذا الفهم؛ يعارضُ بعضُ الباحثينَ قراءةَ كانط، فهم ينظرونَ إلى نفس مضمون حجّة ليبنتز الكوزمولوجيَّة، دون ردِّها إلى الحجّة الأنطولوجيَّة، عكسَ ما يفعل كانط. ومن هؤلاء الباحثين؛ ألبير نصري نادر الذي يقول معلّقاً على حجّة ليبنتز "الكائنُ الواجبُ الوجود هو

(١) رسل، برتراند؛ تاريخ الفلسفة الغربية، المجلد الثالث، ص١٤٧.

الذي يستحيل علينا أن نتصوّرَ عدمَ وجوده، أعني أنَّه إذا[إن] لم يوجد لَما وُجدَ أيٌّ كائنٍ ممكن. فواجبُ الوجود موجودٌ بذاته، ووجودُ الكائناتِ الحادثة متعلّقٌ به" [1].

فضرورةُ وجود الله هنا ليست ضرورةً منطقيَّةً من جهة المفهوم حتى تُرجَعَ إلى الحجَّة الأنطولوجيَّة، بل هي ضرورةٌ وجوديَّة، يتوقّف فيها وجودُ الكائنات على وجود الله. وفي الحقيقة فإنَّ هذا المعنى الذي أورده نادر هو مفادُ ما أكَّده كلٌّ من الفارابي وابن سينا [2]، فهما لم يقرَّا كونَ وجوب الوجود في ((واجب الوجود)) وجوباً منطقيَّاً، بل هو وجوب أنطولوجي. وأوضحُ من هذا ما قاله وليم كريغ مبيّناً طبيعةَ موقف ليبنتز من ضرورةِ وجود الله إذ يقول "الله كائنٌ ضروري، ولهذا نقول إنَّه لا يمكنُ أن يكونَ غيرَ موجود، وليبنتز لا يُعرّف الضرورةَ هنا كضرورةٍ منطقيَّة" [3].

فالنتيجةُ؛ إنَّ مصيرَ الحجَّة الكوزمولوجيَّة عند ليبنتز، يعتمد على طبيعة الضرورة في وجوب الكائن المطلق؛ فمن يعتمد قراءةَ كانط بعدِّ الضرورةِ ضرورةً منطقيَّة، فهو يرجعها إلى الحجة الأنطولوجيَّة، ومن ثَمَّ فهي باطلة لبطلان أساسها وهو مبدأ الحجة الأنطولوجيَّة. ومن يعتمد القراءة الأخرى التي تحكم بأنطولوجيَّة الضرورة، فالحجَّةُ حينئذٍ لا يجري عليها نقدُ إيمانويل كانط، بسببِ خلوها من مبدأ الحجة الأنطولوجيَّة. و((فلو)) تبنّي

---

(١) ليبنتز؛ المونادولوجيا، ص٦٦، هامش المترجم.

(٢) ينظر: مدكور، إبراهيم؛ في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، المجلد الثاني، دار المعارف، القاهرة-مصر، من دون طبعة، ١٩٧٦، ص ٨٢.

(٣) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p.270.

موقف كانط من الحجّةِ الكوزمولوجيّة، وينتهي إلى منتهاه نفسه.

ثالثاً: حجّة الأكويني الكوزمولوجيّة ومفهومُ الضرورة المنطقيّة

وردت الحجّةُ الكوزمولوجيّة في المنهج الثالث من مناهجِ الأكويني الخمسة للحجاج على وجود الله، يقول الأكويني مبيّناً حجَّتَه "المنهجُ الثالث من جهة الواجب والممكن، وذلك إنّنا نجد في الأشياء ما يمكنُ وجودُه وعدمُه؛ إذ منها ما يُرى معروضاً للكون والفساد، وهكذا ممكناً وجودُه وعدمُه، وكلُّ ما كان كذلك فيمتنع وجودُه دائماً، لأنَّ ما يمكن ألَّا يوجدَ فهو معدومٌ في حينٍ ما..لو لم يكن شيءٌ موجوداً لا يبتدئ أن يوجدَ إلّا بشيءٍ موجود، فلم يكن الآنَ شيءٌ وهذا بيّنُ البطلان. فإذن ليست جميعُ الموجوداتِ ممكنةً، بل لابدَّ أن يكون في الأشياء شيءٌ واجب..فإذن لابدَّ من إثباتِ شيءٍ واجبٍ لذاتِه ليس واجباً بعلَّةٍ أخرى بل غيرُه واجبٌ به، وهذا ما يسميه الجميعُ الله" (١).

من هذا النّص يتّضحُ جليّاً صحّةُ مدَّعى ((فلو)) من أنَّ الله في حجّة الأكويني هو سببُ وجود الممكناتِ، وهو واجبُ الوجود بنفسه. و((فلو)) هنا يزعم أنَّ الوجوبَ لواجب الوجود ليسَ ضروريّاً منطقياً، وإنَّما وجوبُه أنطولوجي ويقدِّمُ سببينِ لحكمه هذا هما (٢):

الأول: إنَّ مفهومَ الكائن الضروري الوجود منطقيّاً، هو مبدأ الحجّة الأنطولوجيَّة. وهو مبدأ زائف.

بهذا القدَر يكتفي ((فلو)) فكأنَّه يعدُّ رفضَ الأكويني للحجة

(١) الأكويني، توما؛ الخلاصة اللاهوتيّة، المجلد الأول، ص ٣٣.

(٢) Flew, Antony; God Freedom and Immortality, P. 55-56.

الأنطولوجيَّة كافياً في إبعاد كون الضرورة منطقيَّة. فكأنَّه يتركُ للقارئ مهمّةَ فهم مراده، وهو رفضُ الأكوينِي للحجّة الأنطولوجيّةِ، فبما أنَّ الأكويني رفضَ الحجةَ الأنطولوجيَّة، إذن هو لا يعني بالوجوب هنا الوجوب المنطقي. فمن جهةٍ أعرب الأكويني عن رفضه للحجّة الأنطولوجيّة جملةً وتفصيلاً. ومن جهةٍ أخرى فإنَّ مفهومَ "ما لا يُتصوَّرُ أعظمَ منه" -إذا سلّمنا بمكافئتِه لمفهوم الكائن الضروري الوجود منطقيّاً- قد أعرب الأكويني عن عدم قبول استلزامه الوجودَ الخارجيَّ منه مطلقاً[1].

الثاني: إنَّ الأكويني في حجّته الثالثة يريد من مفهوم الكائن الضّروري ما ليسَ من طبيعته التحلّلُ والفساد، وما ليس من طبيعته التطوّرُ أو الانحطاط إلى شيءٍ آخر، وعلى وفق هذا المعنى التوماوي فإنَّه يؤكّدُ وجودَ كائناتٍ ضروريّةٍ متعدِّدة هي الملائكةُ والأرواح البشريَّة والأجرام السّماويَّة. وهذه موجوداتٌ ضروريّةٌ عندَه، لكنَّ ضرورتَها لا تعني إستحالةَ انعدامها، فالله- حسب اعتقاد الأكويني- قادرٌ على إعدامِها متى أراد ذلك.

وبما أنَّ الوجوبَ هنا ليس وجوباً منطقياً وإنَّما أنطولوجي؛ فإذن هذه الحجةُ ليست كوزمولوجيَّة. وفي الحقيقةِ إنَّ عدمَ لزوم الوقوعِ في التناقضِ من رفضِ وجودِ الله في نتيجةِ حجّةِ الأكويني؛ سيعفي ((فلو)) من مهمّةِ نقدِ هذه الحجَّة بوصفها كوزمولوجيّةً. وإيضاحُ هذا في الفقرة الآتية.

رابعاً: النقدُ الكانطي معياراً في الحجّةِ الكوزمولوجيّة

بعد أن أقصى ((فلو)) حجَّةَ الأكويني الثالثة من مجالِ الحجّة

(١) مرّ بيانُ نقد الأكويني في مبحث الحجّة الأنطولوجيّة ((٢. نقد القدّيس توما الأكويني للحجَّة الأنطولوجيَّة).

الكوزمولوجيَّة؛ يتّجه بعد ذلك إلى حجّتَي ديكارت وليبنتز الكوزمولوجيّتين، ناقداً لهما من خلال تبنّي نقد كانط وتحليله لهذه الحجَّة. فكانط يؤكّدُ أنَّ هذه الحجَّةَ تتكوَّنُ من مقدِّمتين، الصغرى تتضمَّن تجربةً غيرَ محدَّدة، والكبرى تؤكّدُ ضرورةَ وجود كائنٍ ضروري أحدَثَها، فهي تتكوَّنُ وبشكلٍ جوهري من مبدأ الحجّةِ الأنطولوجيَّة [(١)].

يُطبّق ((فلو)) نظريّةَ كانط على حجّتَي كلٍ من ديكارت وليبنتز الكوزمولوجيّتَين، فيقول ديكارت "إذا فرضتُ مثّلثاً، لزمَ أن تكون زواياه الثلاثُ مساويةً لزاويتين قائمتين، ولكن ليس في هذا ما يجعلني أستيقنُ أنَّ في العالم مثّلثاً، ذلك على حين أنّني إذا عُدتُ إلى إمتحان ما عندي من الصورةِ الذّهنيّة لموجودٍ كامل، ألفيتُ أنَّ الوجودَ كان داخلاً فيها على الوجه الذي يدخلُ به في الصورة الذّهنيّة لمثّلثٍ أنَّ زواياه الثلاث مساويةٌ لقائمتين، أو كما يدخل في الصّورة الذهنيّة لدائرةٍ أنَّ كلَّ أجزاء محيطها متساويةُ البعد عن مركزها بل وهو أكثرُ من هذين وضوحاً. وينتج من ذلك أنَّ كونَ الله، الذي هو هذا الموجودُ الكامل موجوداً، هو على الأقلِّ مساوٍ في اليقين لخير ما يمكن أن يكونَ برهاناً هندسيَّاً" [(٢)].

وبالنسبة إلى ليبنتز فنصُّه يبيّنُ هذه الحقيقة، إذ يقول في ذيل إحدى صياغاته للحجَّة الكوزمولوجيَّة "إنَّ السَّببَ الكافي لوجود العالم ليس في تعاقب الأشياء الحادثة، أعني الأجسامَ وتصوُّراتِها في الأنفس..هو خارجُ مجموعة الأشياء الحادثة، ويوجدُ في جوهرٍ يكون علَّةً لها، أو أن يكونَ

(١) كانط، إيمانويل؛ نقد العقل المحض، ص ٦٢٨-٦٢٩.

(٢) ديكارت، رينيه؛ مقال عن المنهج، ص ١٦٠.

كائناً واجبَ الوجود فيه علّةُ وجوده، وإلّا فلن نعثرَ على سببٍ كافٍ ننتهي إليه. وتُدعى هذه العلّةُ الأخيرة للأشياء الله" (١).

من هذين النّصّين يتّضحُ جليّاً أنَّ ما يُنتهى إليه هنا هو مبدأ الحجّة الأنطولوجيّة، وهو الكائنُ الضروري الوجود، الذي يلزمُ من افتراضِ عدمِ وجودِهِ التناقضُ، وبما أنَّ هذه الحجّةَ تعتمدُ على مبدأ الحجّة الأنطولوجيَّة، وهو ضرورةُ وجود الكائن الأعلى (ضرورةً منطقيَّة)؛ فإنَّ نقدَ كانط يجري عليها (٢).

إنَّ نقدَ كانط للحجّة الكوزمولوجيَّة باختصار هو أنَّ كبرى الحجَّة الكوزمولوجيَّة وهي ((ضرورةَ وجود كائنٍ ضروري أحدَثَ الموجودات)) التي لم يُبرهَن عليها وإنَّما تُتخّذ كمسلَّمةٍ؛ تجعل الحجَّةَ الكوزمولوجيَّةَ فاشلةً، بسبب أنَّ كبراها هي جوهر الحجّة الأنطولوجيَّة، وبما أنَّها باطلةٌ في الحجَّة الأنطولوجيَّة، فهي كذلك في الحجَّة الكوزمولوجيَّة. (٣). يزيد كانط على هذا التأكيدَ بأنَّ هذه الحجّةُ ليسَ النّقدُ عليها مقتصراً على المذكور آنفاً، وإنَّما "يقعُ عليها لومٌ إضافي، لومُ جهالةِ البرهان، إذ يعدنا بدربٍ جديد إلى هدفنا المرغوبِ، لكنَّه يرجعُ بنا، بعدَ دورةٍ قصيرة، إلى السَّبيلِ القديم الذي كنَّا قد تخلّينا عنه لأجله" (٤).

وبهذا يكتملُ ما أرادَ ((فلو)) بيانَه، من أنَّ نتيجةَ حجّة الأكويني في

(١) ليبنتز؛ المونادولوجيا، ص ٩٧.

(٢) Flew, Antony; The presumption of Atheism, p. 56.

(٣) كانط، إيمانويل؛ نقد العقل المحض، ص ٦٣٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٣٢.

إثباتِ الكائن الضروري الوجود، تختلفُ تماماً عمّا أرادَ إثباتَه ليبنتز والعقلانيّون، فصياغةُ الأكويني لا تحوي ضرورةً منطقيّةً في وجودِ الله، فلا يلزم تناقضٌ من رفضِ وجوده، وعليه فهي ليست حجّةً كوزمولوجيَّة، خلافاً لحجّة ليبنتز.

يُلحظ على ما قدَّمَه ((فلو))، أنَّ جزمَه بتضمين حجَّة ليبنتز لفكرة الموجود الضروري الوجود منطقيَّاً غيرُ صحيحٍ، فعبارةُ ليبنتز لا تفيدُ ذلك أبداً، ويبقى ما قدَّمَه كريغ ونادر وجيهاً [1]، كذلك فإنَّ ((فلو)) لم يبيّن نوعَ حجّة الأكويني، فهي إن لم تكن كوزمولوجيَّةً فما نوعها؟، بالتأكيد هي ليست أنطولوجيَّةً، فلا يبقى إمَّا أن تكونَ حجّةَ تصميم، وإما حجَّةً كوزمولوجيَّة. وهي حتماً ليست من نوع حجّة التصميم، بسببِ أنّها لا يُنطلقُ فيها من ملاحظاتٍ تجريبيَّةٍ معيَّنة. وهذا ما ينتهي إليه ((فلو)) فهو يتركُ المسألةَ على حالها مكتفياً بالنقد، مثلما فعلَ مع حجّةِ ديكارت ولوك [2].

خامساً: صياغة مقترحة للحجّة الكوزمولوجيّة

في النهايةِ يختتمُ ((فلو)) تحقيقَه، ببيانِ مقترحِه لصياغةِ الحجّة الكوزمولوجيَّة؛ فيُبيّنُ أنَّه "يجب استعمال مصطلح ((الحجَّة الكوزمولوجيّة)) فقط للإشارةِ الى نمطٍ يَأخذُ كفرضيّةٍ له، قضيّةَ أنَّه يوجدُ كونٌ يحتوي على... موجوداتٍ يمكنُ أن يكونَ قد تسبَّبَ وجودُها من خلال موجودٍ ما،

(١) تقدّمَ بيانُه في الفقرة ((ب من هذا المبحث والتي حملت عنوان هل اللهُ في حجّة ليبتز كائنٌ ضروريٌّ الوجود منطقيَّاً؟)).

(٢) تقدّم في بداية هذا المبحث بيانُ ذلك.

أو أنَّها سَبّبت الوجودَ لموجوداتٍ ما" [١].

بهذا الاقتراح يكونُ معنى الحجّة الكوزمولوجيّة -بحسب فلو- محافظاً على الأساسِ الكانطي، الذي يُصرُّ على اللاتحديد في الملاحظة التجريبيَّة للمنطلق الاستدلالي في الحجّة، والذي من خلاله يفصلُ الحجّة الكوزمولوجيّةِ عن الحجّة الطبيعيّة اللاهوتيَّة (حجة التصميم). والتغييرُ الإيجابي في هذ الاقتراح، أنَّه يُدخلُ كلمةَ "الكون" في مضمونِ الحجّة، وهذا له ميزةٌ في التنبيه على جعل تسميةِ الحجَّة بالـ"كونيَّة" واضحةَ الملائمة[٢].

وما يقصدُه ((فلو)) من "الأساس الكانطي الذي يُصرُّ على اللاتحديد في المنطلق الاستدلالي" هو صغرى قياس الحجّة الكوزمولوجيَّة بحسب تحليلِ كانط لها، والتي تتضمّن مجرَّدَ ملاحظةِ مفهوم الوجودِ من دون تحديدٍ -خلافاً لحجّة التّصميم- [٣].

(١) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 59.

(٢) Flew, Antony; God Freedom and Immortality, p.60.

(٣) ينظر: كانط، إيمانويل؛ نقد العقل المحض، ص٦٢٨-٦٢٩.

المبحث الثالث

حُجّة التصميم

هذه الحجّةُ هي أهمُّ الحججِ التي يُحتج بها على وجود الله، لا سيّما عند التجريبيّين من الفلاسفة واللاهوتيين. إذا إنّها حجّةٌ بعديّة تُصاغُ من ملاحظاتٍ تجريبيّة. وحتى عند الفلاسفة العقليين، نجدُ لها مكانةً مرموقة عند بعضهم، فيقول عنها ليبنتز "إنَّ هذا البرهانَ هو الأقوى في العالم، وليس فقط دقيقاً ولكن أيضاً عميق"[1]. ويعدّها رسل الحجّةَ الأهم بسبب أنَّها ليست منطقيّةً بنحوٍ خالص، خلافاً للحجج الأخرى التي تستند الى المنطق الأرسطي القديم[2]. ونفسُ الوضعِ ينطبقُ على ((فلو))؛ فهو تبعاً لهيوم يعدّها الحجّةَ الرئيسةَ أو الوحيدة لمصلحة وجود الله[3]. وفي فلسفته الإيمانيّة المتأخّرة كانت هذه الحجّةُ هي سببَ تحوّله الى الإيمان دون غيرها من الحجج الأخرى[4].

لهذه الحجّة تسمياتٌ متعدّدة؛ فتُعرف ببرهان النُظم أو دليل النظام عند فلاسفة المسلمين ومتكلّميهم، وعندَ إيمانويل كانت تُسمّى بـ((الدليل الطبيعي-اللاهوتي)) The Physico-Theological Proof، لكنَّ الاسم الأكثر اعتياداً في الحقبة المعاصرة هو ((حجّة التصميم)) Argument of

(١) ليبنتز؛ أبحاث جديدة في الفكر الإنساني، ص٢٤٢.

(٢) رسل، برتراند؛ لماذا لست مسيحيّاً، ص١٩.

(٣) هيوم، ديفيد؛ مبحث في الفاهمة البشريّة، ترجمة: موسى، وهبة، دار الفارابي، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٨، ص١٨٣.

(٤) يأتي بيانُ هذا في ((ثالثاً: موقفُ فلو من حجّة التصميم في المرحلةِ الإيمانيَّة).

Design [1]. والتعدّدُ كذلك في صياغة هذه الحجّة؛ فقد صيغت بصياغاتٍ متعدِّدة [2]؛ حتّى استعملَ ((فلو)) مصطلحَ ((حجج التصميم)) Arguments of design اشارةً الى تعدّد صياغاتِها [3]. ونحن هنا نعرضُ نوعين من صياغاتِها القديمة، والحديثة، خاتمين المبحث بمساهمةٍ لـ((فلو)) في صياغةٍ مقترحةٍ لهذه الحجَّة.

أولاً: الصياغاتُ التقليديّةُ لحجّة التّصميم

إنَّ صياغاتِ حجّجِ التصميم في الفلسفة المعاصرة وتحديداً بعد ظهور نظريّة داروين، وتطوّر الفيزياء المعاصرة؛ ليست كالصياغاتِ التي سبقتها. فنتائجُ العلوم المتأخّرة جعلت الفلاسفةَ يُقدّمون صيغاً تتضمّنُ تفصيلاتٍ لآخر نتاجات العلوم الطبيعيّة. في حين أنَّ الصياغاتِ القديمةَ لحجّة التّصميم يُلحظ فيها تركيزٌ على الاستدلال بالنّظام والغائيّة على وجود مصدرٍ إلهي لهما. فيُكتفى بملاحظاتٍ يمكنُ للإنسانِ الاعتيادي إدراكُها [4].

---

(١) Flew, Antony; An Introduction to Western Philosophy , p. 206.

(٢) وردت هذه الحجّة في القران الكريم أيضاً، مثلاً في الآية ١٦٤ من سورة البقرة ((إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)). ففيها تصريحٌ بالغائيّة والتصميم، اضافةً الى الملاءَمة لحياة الانسان. وهذا النمط من الاحتجاج سيأتي محلُّ بيانِه في حجّة التّصميم في مرحلة الإيمان.

(٣) Flew, Antony and Terry, Miethe; Does God Exist?, p.141. and: Flew, Antony; An Introduction to Western Philosophy, p. 206.

(٤) ينطبقُ هذا الأمرُ على كلِّ ما وقع في يدي من صياغاتٍ للحجّة؛ بدءاً من صياغات الكتب المقدّسة وصياغات الفلاسفة الاغريق، ووصولاً الى صياغات العصرين الوسيط والحديث.

فضلاً عن ذلك، يوجدُ فرقٌ آخر بين الصياغات القديمة والحديثة، يتّضحُ بموافقةِ النتاجِ العلمي لحججِ التّصميم في الصيغ القديمة. إذ كانت العلومُ الطبيعيَّة قديماً وحتّى العصور الوسطى لا تزعزع قوّةَ الحُجَّة. وفي العصر الحديث؛ فإنَّه وإن حصلَ تعارضٌ بين الفيزياء الفلكيّة والرؤيةِ الكنسيَّة ومعتقداتِها المتبنّاة عن العالم وما فيه؛ الّا أنَّ هذه المعارضةَ لم تمسَّ حجّةَ التّصميم بنحوٍ يطرحُ بديلاً علميّاً قويّاً يمكن أن يكون بديلاً للقول بوجود مصمّمٍ وخالقٍ للكون. بل إنَّ التآلفَ بين العلم والدين حول وجود مصمّمٍ للكون كان قويّاً بتأثير نيوتن [(١)].

ومع هذا فقد ظهرت اعتراضاتٌ على حجَّة التّصميم من قبيل اعتراضِ باسكال المقتضب الذي يقول فيه "حين يقول الفلاسفةُ للملحدينَ إنَّه ما عليهم إلَّا أن يَعدُّوا عجائبَ الطبيعة حتّى يروا الله رؤية، هل يعتقدون أنَّهم يقنعونهم بمثل هذه الحجَّة الواهية؟" [(٢)].

أمَّا في الحقبة المعاصرة وتحديداً منذُ عام (١٨٥٩م) فقد لاقت حجّة التّصميمِ هَجَماتٍ من النظريّات العلميّة وتحديداً من نظريّةِ التطوّر الداروينيّة في البيولوجيا، ونظريّة الأكوان المتعدّدة في الفيزياء [(٣)]. ورغم هذه المعارضة لحجة التصميم، فإنَّ حجةَ التصميم اليوم تتأسّسُ على

(١) ينظر: رسل، برتراند؛ النظرة العلميّة، ص٩٤.

(٢) Pascal, Blaise; The Thoughts of Blaise Pascal, translated by: c. Kegan Paul, Trench Co, London-UK, 1st edition, p.92.

(٣) ينظر: دوكنز، ريتشارد؛ وهم الإله، ص149. و: رسل، برتراند؛ لماذا لست مسيحيّاً، ص٢٢. كذلك:

Flew, Antony; There is A God, p.116-18.

ملاحظاتٍ علميّة دقيقة سواءً في المجال الأحيائي، أو الفيزيائي [١].

وكمثالٍ على الصياغاتِ القديمة: صياغةُ أنكساغوراس التي يقول فيها متحدِّثاً عن تنظيم العقل للأشياء "العقلُ هو الذي بثَّ النظام في جميع الأشياء التي كانت، والتي توجدُ الآن والتي سوفَ تكون. وكذلك هذه الحركة التي تدور بمقتضاها الشمسُ والقمرُ والنجوم، والهواءُ والأثير المنفصلَين عنها" [٢].

كذلك صياغةُ شيشرون (١٠٦-٤٣ ق.م) وفحواها "وجود الآلهة لا أحدَ ينكره..فمن الفوائد التي نحصل عليها من المناخ المعتدل لدينا، ومن خصوبة الأرض، ومن وفرة بركاتٍ أخرى..والأكثرُ قوّةً للاعتقاد كان الحركةَ الموحّدة وثورة السّماء، والتّجمّعاتِ المتنوّعة وتنظيمَ جمال الشّمس والقمر والنّجوم، هذا بنفسه كافٍ لإثبات أنَّ هذه الأشياءَ ليست مجرّدَ تأثيرٍ للصّدفة" [٣].

والأمر نفسُه مع القدّيس أوغسطين [٤]، وكذلك الحالُ مع صياغات

---

(١) ينظر: بيهي، مايكل؛ صندوق داروين الأسود، ترجمة: مؤمن الحسن وآخرون، دار الكتاب للنشر والتوزيع، الإسماعيلية-مصر، ط ١، ٢٠١٤، الكتاب كله.

(٢) الأهواني، أحمد فؤاد؛ فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ١٩٥.

(٣) Cicero; De Natura Deorum Academica, translated by: H. Rackam, M.A, Cambridge, Massachusetts, Harvard, University Press, London-UK, 5th edition, 1967, p. 137.

(٤) ينظر: أوغسطين؛ مدينة الله، ترجمة: الخور أسقف، يوحنا الحلو، المجلد الأول، دار المشرق، بيروت-لبنان، ط٢، ٢٠٠٦، ص٢٥٤.

فلاسفة الإسلام[1]. إضافةً الى صياغة القدّيس توما الأكويني التي يعتمدُها ((فلو)) كمَثَلٍ للصياغاتِ القديمة لهذه الحجّة وفحواها: "إنَّنا نلاحظُ تدبيراً في الأشياء؛ اذ إنَّ بعضَ الموجوداتِ الخالية من المعرفة تفعل لغايةٍ، فهي تسيرُ في مسارها على نهجٍ واحدٍ حتّى تبلغَ نهايتَها عن قصدٍ وليس اتّفاقاً. وبما إنّها تخلو من المعرفة؛ اذن هي مدفوعةٌ من موجود عارفٍ عاقل، فإذن وجودُ الموجود العاقل ثابتٌ من تسديد الأشياء نحو غاياتِها، وهذا الموجود هو الله"[2].

يَلحظ ((فلو)) على هذه الحجّة وبهذه الصياغة التوماويَّة أمرين:

الأول: إنَّها تتضمّنُ نفسَ العنصر الأرسطي في حجّة الحركة؛ وهو مفهومُ الغائيّة. فالأشياءُ بحسب التصوّر الأرسطي تتّجه لنهاية، وهو بهذا التفسير المنطقي الغائي للكون، يُعد هذه النهاية هي السببَ الأول للأشياء، لكنَّ هذا الحجّةَ أنَّ صحّت مع الأشياء غير الحيّة، فإنّها لا تصحُّ مع الأشياءِ الحيّة؛ فتصميمُ جهاز حاسوب بلا شك يحتاجُ الى مصمّم عاقل، لكنّ القمحَ أو البلّوط فلا؛ اذ إنّهما ينموان ولا يتحرّكان. وهذا ما يدحضُ عموميّةَ

---

(١) ينظر كلٌ من: الكندي؛ رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن (رسائل الكندي الفلسفيّة)، تحقيق وتقديم: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، القاهرة-مصر، ط٢، من دون تاريخ، ص ١٢٤-١٢٥. الغزّالي، أبو حامد؛ الحكمة في مخلوقات الله، تحقيق: محمد رشيد، قباني، دار إحياء العلوم، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٧٨، الكتاب كله. كذلك: ابن رشد؛ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٩٨، ص ١٦٢-١٦٣.

(٢) الأكويني، توما؛ الخلاصة اللاهوتيّة، ص٣٥.

حججِ التصميم [1].

الثاني: إنَّ حجّة التصميم تنسبُ النّظامَ في الموجوداتِ الى كائنٍ خارج الكون، في حين أنَّ الرأيَ الأكثرَ منطقيّةً هو أنَّ يُعد النّظامُ الملاحَظُ في الموجوداتِ أمراً متأصّلاً فيها، بدلاً من أن نتعجّبَ من وجود ذلك النّظامِ في الكون. ونتساءلَ؛ من الذي صمّمَ الكونَ بهذا النّظام؟، وهذا بلا شك؛ عكس المبدأ الذي تعتمدُه حججُ التصميم [2].

يظهرُ من هذا أنَّ الملاحظةَ الثّانية هي متابعةٌ لموقف ديفيد هيوم الفلسفي من حجّة التصميم. إذ يستعينُ ((فلو)) بمحاورة هيوم لصديقه الأبيقوري المفترَض، هذه المحاورةُ الطويلةُ نسبيّاً يوضحُ هيوم من خلالها سببَ رفضِه للاستدلال بالموجودات على وجود سببِها، وذلك من خلال مرحلتين:

١. المرحلة الأولى

أنَّ مسايرةَ المحتجّين -جدلاً- بإمكان الاستدلال بالآثار على السّبب، يُحتّم أن يكون في السّبب صفاتٌ مستقاةٌ من الآثار فحسب. لكنّ المحتجّين لا يلتزمون بهذا. يقول هيوم "سواءً كان السّببُ المعيّن مادّةً خامدة عجماءَ، أم كائناً عاقلاً ذكيّاً؛ فإن كُنّا نعرف السّببَ بأثره وحسب، حينها يجب ألّا ننسبَ اليه قط خاصيّاتٍ تتخطّى تلك التي تلزم بالضّبطِ لإحداث الأثر، ولا يمكننا حسب قواعد التّعليل الصّحيح، أن ننطلقَ من السّبب للاستدلال على

(١) Flew, Antony; An Introduction to Western Philosophy p. 207.

(٢) Ibid, p. 208-209. Compare: Hume, David; Dialogues Concerning Natural Religion, Hackett publishing Company, Cambridge-UK, 2nd edition, 1998, p.19.

آثارٍ أخرى قد تصدرُ عنه غيرَ تلك التي بها لوحدها لدينا" [١].

ويُزيدُ هيوم المسألةَ إيضاحاً ببيانِ أنَّ رفضَه للاحتجاج يستندُ الى مبدأ منطقي هو ((لزوم تطابقِ السّبب والأثر بدقّة)) بمعنى أنَّ الصّفاتِ التي يتّصف بها السببُ يجبُ ألَّا تزيدَ على ما هو موجودٌ في الآثار. لكنّ الملاحظَ أنَّ الفلاسفةَ يُضفون على الله كمّاً من الصّفات يفوقُ كلَّ ما في الموجودات، مع أنَّ كلَّ ما يمكنُ معرفتُه عن السّبب مصدرُه الآثارُ الناتجةُ عنه كما يُفترض [٢].

هذه هي النزعةُ التجريبيّةُ التي سار بها هيوم الى أقصى ما يمكن؛ فهيوم يؤكّدُ على قضيّةٍ تشكّل أساسَ مذهبه وهي بما أنَّ كلَّ معارفنا مصدرُها التجربة، وبما أنّنا لا نملك أيَّ وسيلةٍ أخرى للمعرفة؛ فإنّ الاستدلال على الإله المتمتّع بصفاتٍ تفوق ما في الموجوداتِ غيرُ صحيح، وينبغي على المستدِلّين بالتصميم على وجود الله أن لا يخلعوا عليه صفاتٍ غيرَ موجودةٍ في الواقع، أو تفوق ما فيه، لأنَّ كلَّ صفةٍ ليست مستقاةً من الواقع لا أساسَ لها، فلا أحدَ من الفلاسفة يمكنه أن يعرف الله، لأنّه خارجَ حدود إدراكنا، وما حملُ الصّفاتِ الفائقةِ الّا من قبيل التملّق والكذب [٣].

٢. المرحلةُ الثانية

يؤكّد هيوم فيها على أنَّ الانتقال بالاستدلال من الآثار الى السبب المفترض؛ غيرُ ممكن. فإنّنا في حياتنا اليوميّة نستطيع أن نتوقّعَ وجود أثر

(١) هيوم، ديفيد؛ مبحث في الفاهمة البشريّة، ص ١٨٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(٣) Flew, Antony; An Introduction to Western Philosophy, p. 212.

قدم انسان غطّتها الرّمالُ إذا ما وجدنا أثر قدمٍ أخرى على شاطئ، لكنّ هذا لا يصلحُ مع حجّة التّصميم، من جهةِ أنّ الانسانَ مشخَّصٌ ومعروفُ الماهيّة بخلاف حالتنا الراهنة، فما هو معطى لدينا هو الكونُ بكلّ ما فيه، والله كائنٌ فريدٌ من نوعه بعَدِّ أنَّه غيرُ محدّد الماهيّة، فلا جنسَ ولا فصل له، لذا لا يمكنُ أن يكون إله المؤمنين مستدلّاً عليه في "الفرضيّة الدينيّة" [1].

ومع هذا فإنَّ ((فلو)) لم يكمل توضيحَ مقصود هيوم؛ فليس اختلافُ السّبب المادي الواقعِ في خبرتِنا عن الله بوصفه سبباً لتنظيم الكون وإيجادِه هو ما جعل هيوم يُعارضُ الاحتجاج فقط؛ فهناكَ أمرٌ آخر أحجمَ عن ذكره ((فلو)). وهو أنَّ الاختلاف موجودٌ أيضاً بين عمليّة التكوين المادّي لشيءٍ من الأشياء التي نشهدُها في الواقعِ المعيش، وبين عمليّة تشكّل الكون. فالأولُ لنا خبرةٌ بوقوعه، لكنّ الثاني لا خبرةَ لنا بكيفية تشكّله، ولهذا لا يمكن الادعاء بوحدة الحالتين [2]. يقول هيوم "هل تشكّلت العوالمُ أمامَ عينيك؟ هل سبقَ ورأيت كلَّ تقدّم الظواهر منذ أول ظهورها وحتّى آخر اكتمال لها؟ إذا كنت قد شهدت هذا؛ حينها يمكنك تمريرُ نظريّتك" [3].

يُلحظ على هذا؛ أنَّ الفهمَ الذي قدّمَه ((فلو)) لعباراتِ هيوم غيرُ دقيق؛ فهيوم لم يجعل اللهَ في التصوّر الديني السّماوي موضعاً لنقدِه، فمنذُ بدايةِ كلام صديقه المفترض في الحوار يقول هيوم "إنّ الحجّة الرئيسةَ والوحيدةَ

(١) Flew, Antony; An Introduction to Western Philosophy, 212.

(٢) Hume, David; Dialogues Concerning Natural Religion, p. 22.

(٣) Ibid, P.22.

لمصلحة وجود الله (الذي لم أضعه قط موضوعَ تساؤل)" [1]. فهيوم قصرَ نقدَهُ على التصوّر الفلسفي لله، وتحديداً عند الفلاسفة الاغريق، الذين يُحاولون الاحتجاجَ بما في العالم من تصميم ونظام على وجود الله، فيذكر إلههم جوبتير [2]، ويؤكّد على أنَّ دعواهم معرفةَ الآلهة من خلال العالم، باطلة لأنّهم يُعطون صفاتٍ للإله تفوقُ ما هو موجودٌ في العالم، وهذا غيرُ صحيح [3]. ومع هذا يدّعي ((فلو)) انطباق النّقد هذا على الله في الديانات، فيستخدم تعبيرَ ((God of Atheism)) إله المؤمنين.

وعليه فانَّ هذا النّقدَ لا يطالُ الفلاسفةَ واللاهوتيين من أتباع الدياناتِ السّماوية، الذين يجعلون الكتابَ المقدّسَ مصدراً لمعرفةِ صفاتِ الله التي تفوق ما في العالم، فلا انحصارَ بالآثار هنا، حتى يَردَ نقدُ هيوم [4]. وهذا المعنى أكّدَ عليه الأكويني مسبقاً ببيانِ أنَّ الاستدلالَ بحجّة الغائيّة (التّصميم) من نوع البرهان الإنّي (أي الاستدلال بالمعلول على العلّة) ومن البديهي، أنَّ المعلولاتِ غيرُ معادِلةٍ للعلّة، فلهذا لا يمكننا من خلال المعلولاتِ إدراكُ كُنه العلّة، لكن مع ذلك يُمكن التدليلُ بها على وجود الله [5].

(١) هيوم، ديفيد؛ مبحث في الفاهمة البشريّة، ص١٨٣.

(٢) جوبتير هو إسم للإله الأعلى لدى الرومان بحسب الميثولوجيا اليونانيّة.

(٣) المصدر نفسه، ص١٨٣-١٨٦.

(٤) يتّضح هذا الفهم من تتبّع الخلاصة اللاهوتيّة للأكويني، والاعترافات لأوغسطين، فكلّاً منهما يجعل من آيات الكتاب المقدّس محوراً للبحث.

(٥) الأكويني، توما؛ الخلاصة اللاهوتيّة، المجلد الأول، ص٣١.

ويُلحظ كذلك أنَّ ((فلو)) رغمَ إلمامِه بفلسفةِ هيوم؛ لم يذكر النَّقدَ الآخر لحجّة التصميم الّذي قدّمَه هيوم في كتابه Dialogues Concerning Natural Religion ((حوار حول الدين الطبيعي))، وهو بلا شك أوضحُ وأبسطُ من النّقد الأوّل. وهذا النّقد باختصار:

إنَّ هذا الدليلَ قائمٌ على تشبيه الكون والله بالآلة ومدبّرها الإنساني، وهذا التّشبيه غير صحيح؛ فبالنسبة الى الله، فإنَّ تشبيهه بالصانع الإنساني يُصيّره علةً محدودة، وبالنسبة الى الكون؛ فنحن لا نعرف تجانسَ الكون في جميع أنحائه. وحتى مع التسليم به يلزم أنَّه لا يمكن الجزم بكون الإله المثبَت بهذا الدليل هو الإلهُ نفسُه الذي يقصده أصحاب الدليل؛ فقد يكون من الممكن الاستدلال بالنّقص في الكون على تناهي الإله، أو أنَّه مادي، أو أنَّ الكونَ وُجد بتعاون مجموعة من الآلهة وما شابه هذه الفروض [1].

ثانياً: الصياغاتُ الحديثة والمعاصِرة لحجّة التصميم

من أشهر الصياغاتِ الحديثة والتي لا زالت تُستعملُ في الحقبة المعاصرة والتي ما زالت الى الآن تُذكرُ [2]هي صياغةُ وليم بيلي* William

(١) Hume, David; Dialogues Concerning Natural Religion, p.19-26.

(٢) ذكر هذه الحجّةَ مجموعةٌ من أبرزِ الكتّاب في اللاهوتِ الطبيعي ونقده، من أمثال أنطوني فلو، وفكتور جون ستينجر، وريتشارد دوكنز. ينظر:

Flew, Antony; the Philosophical Implications of Darwinism, p. 12-13. And:

جون ستينجر، فيكتور؛ الله الفرضيّة الفاشلة، ترجمة: كمال طاهر، من دون طبعة، من دون مكان، من دون طبعة، ٢٠١٢، ص٥٢.

*) وليم بيلي William Paley لاهوتي إنكليزي وقس أنجليكاني (١٧٤٣-١٨٠٥م) درّس في كامبردج ونشر عدة مؤلفات في الفلسفة واللاهوت، حاول فيها أن يبني الإيمان على العقل

Paley (١٧٤٣-١٨٠٥م) التي عرضها في كتابه ((اللاهوت الطبيعي)) الذي صدر عام (١٨٠٢م). ومضمون حجّته؛ أنَّك إذا عثرت على صخرةٍ وساعة أيضاً، فقد تعدُّ الصخرةَ جزءاً من الطبيعة، لكن لن يشكَّ أحدٌ في أنَّ الساعةَ مصنوعةٌ ومصمّمة لغرض الإلمام بالوقت. والعينُ حالها حال السّاعة تدلُّ على أنّها مصنوعة [١].

يظهر من تتبّع كتاباتِ ((فلو)) في المرحلة الإلحاديّة أنَّه يُجملُ صيغَ حجّة التّصميم المعاصرةِ في شكلين هما [٢]:

١. **الشّكل الأول** وهو الأشهر ينطلق من خصائصَ محدَّدةٍ في الكون (يعني من ملاحظةِ النظام الأحيائي)، والتي تبدو كما لو أنّها قد صُمّمت؛ فالكائناتُ الحيّة لها غايةٌ ونظامٌ صُمّمت لتحقيقه، وهذا يدلُّ على وجود مصمِّم. ومن المعروف أنّها ليست من عمل مصمّم طبيعي، وإنَّما تُنسبُ الى مصمّمٍ خارقٍ للطبيعة. وهذا الشكلُ من الحججِ يمكن دحضُه من خلال تقدّم العلوم، فالموقفُ العلمي يؤكّدُ أنَّ ما يبدو لنا مصمّماً هو في الحقيقةِ فعلٌ لتقدّم أسبابٍ غير واعية ولا ذكيّة.

والمنفعة. من مؤلفاته: مبادئ الفلسفة الأخلاقيّة والسياسية (١٧٨٥م) فحص أدلة المسيحيّة (١٧٩٤م)، اللاهوت الطبيعي (١٨٠٢م). وقد تأثر داروين بهذا الكتاب الأخير الى أن استطاع من خلال أبحاثه الطويلة نقضه من أساسه. ينظر:

الطرابيشي، جورج؛ معجم الفلاسفة، ص١٤٧.

(١) See: Paley, William; Natural theology, edited and Introduced by: Matthew. D. Eddy, David Knight, Oxford University Press, New York-USA, 1st edition, 2006, p. 7-18.

(٢) Flew, Antony and Terry, Mieth; Does God Exist?, p.142-143. and: Flew, Antony; The Philosophical Implications of Darwinism, p. 12-13.

هذه الصياغةُ -كما يوضح ((فلو))-مستخلصةٌ من كتاب دوكنز "صانع السَاعات الأعمى" الذي يعرضُ فيه نظريّته في الانتخاب الطبيعي [1]، مُشبّهاً هذا النوعَ من الانتخاب بصانعِ ساعاتٍ أعمى، لا يُخطّطُ لنتائجَ ولا هدفَ له يبتغي تحقيقَه. لكنّ ما ينتجُ عنه في الكائناتِ الحيّة يعطي انطباعاً بالتّصميم والتّخطيط [2].

إنَّ هذا التوجّه الفلسفي الذي يتبنّاه ((فلو)) الرافض لحجّة التصميمِ، يستندُ الى النَّظرةِ العلميّة البايولوجيّة السّائدة في القرن العشرين. فالتيّارُ التحليلي في الفلسفة يعتمدُ النتائجَ العلميّة في تفلسفِه لا الآراءَ الميتافيزيقيّة المخالفة للنظريَّات العلمية السائدة [3]. والتوجُّه نفسُه نجدُه متمثّلاً بالموقفِ الذي تبنّاه برتراند رسل سابقاً، إذ يقول في معرضِ حديثِهِ عن نقد حجّة التّصميم "إنّنا منذُ زمن داروين نفهم على نحوٍ أفضلَ بكثيرٍ، لماذا

(١) الانتخاب الطبيعي: هو اليّة التطوّر في الكائنات الحيّة، اقترحه داروين في نظريّته في النشوء والارتقاء، ويقصد به تلك العمليّةُ الأوتوماتيكيّة غير الواعية التي تُفسّر بيولوجيا الحياة. فقد افترض داروين أنّه في غياب كل تدخل ارادي، يكون للعبة التنافس الحيوي، الدائر حول التقلبات العرضية الصغيرة التي تحدث لدى أفراد من جنس واحد، يكون لها تأثير في إعطاء ← ↔فرص تناسل وبقاء أكبر للأفراد الأكمل والأكثر تكيّفاً من بينها، ومن ثمّة يكون لها تأثير في تثبيت التقلّبات المؤاتية وتصفية التقلّبات المؤذية. ينظر:

دوكنز، ريتشارد، صانع الساعات الأعمى، ص٢٦. وأيضاً: لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، المجلد الثالث، ص١٢٦١.

(٢) دوكنز، ريتشارد؛ صانع الساعات الأعمى، ترجمة: مصطفى، إبراهيم فهمي، دار العين، القاهرة-مصر، ط٢، ٢٠٠٢، ص٤٥. وأيضاً: دوكنز، ريتشارد؛ وهم الإله، ص ٨١.

(٣) ينظر: مهران، محمد ومدين، محمد؛ مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص ١٤٥ و١٣٥.

المخلوقاتُ الحيَّة تتكيَّف مع بيئاتِها. فليست البيئةُ هي التي صُنعت لكي تكون مناسِبةً لتلك المخلوقاتِ، بل إنَّ المخلوقاتِ تنمو وتتطوّر بحيث تُصبحُ مناسِبةً للبيئة " [١]. ويؤكّد رسل أنَّ نظريّةَ داروين وإن كانت بحاجةٍ الى كثيرٍ من التصويب؛ الّا أنَّها مفضَّلَةٌ على القول بالتّصميم من منطلق رؤيةٍ واقعيّة علميّة، فما يُستنتجُ من المشاهدةِ من قوانينَ عامّةٍ ضروريٌ بدلاً من القصصِ الخرافيّة-كما يقول- [٢].

يُلحظُ على هذا الموقفِ ذي الأساس العلمي أنَّه إن كان صالحاً للاحتجاج في المجال الأحيائي؛ فهو بلا شك غيرُ صالحٍ للاحتجاج في المجال الفيزيائي. والاعتراض على حجّة التصميم في مجال الفيزياء والفلك، يأتي ذكرُه في الشكل الثالث لهذه الحجّة.

٢. **الشّكلُ الثاني**، يُنطلقُ فيه من عدّ النظام العام في الكون بصورةٍ عامّة مبدأ للطبيعة. وليس من ملاحظةٍ محدّدة كالشكل الأول. فهذا النّظامُ لا يمكن أن يكونَ وليدَ صدفةٍ عمياء، كما أنَّه لا يمكنُ أن يهدّدَه أيُّ تقدّم علمي. فالنِّظام في منظور هذه الحجّة مفروضٌ من قِبل قوّةٍ منظِّمة خارقة للطبيعة. هذا الموقفُ الذي يفترضُ أنَّ النظامَ غيرُ جوهري في الكون؛ يُعارضُه الإلحاد الستراتوني الذي يفترضُ أنّنا يجب أن نأخذَ الكون بكلّ ما فيه، وما يُكتشف من قبل العلماء من قوانينَ أساسيّة؛ على أنَّه الحقيقةُ القُصوى في التّفسير [٣].

(١) رسل، برتراند؛ لماذا لست مسيحيّاً، ص٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٩.

(٣)يراجع توطئة الفصل الأول موقف فلو من الحجج غير المباشرة على وجود الله.

وفي هذا الشّكل لا يُقدِّم ((فلو)) ما يثبتُ صحّةَ الافتراض السـتراتوني، بل يَعده أمراً أقربَ منطقيّاً من افتراضِ وجودِ قوّةٍ خارقةٍ تفرضُ النظامَ علـى الكون. ولكي يقطعَ ((فلو)) الطريقَ على القائلينَ باستحالةِ حـدوثِ التّنظـيم والدقّة من العدم؛ وأنّ كلّ حادثٍ له محدِثٌ بالضرورة؛ يؤكّـد ((فلـو)) أنَّـه من القائلينَ بقِدم الكون وأزليّته، فلا موجِبَ لافتـراضِ سـببٍ للكـونِ مـا لـم يُـدحض فـرضُ كونـه أزليّـاً. ولـو كـان الكـونُ حادثـاً لبطلـت هـذه الرؤيـةُ بأكملها. وبحسبِ ((فلو))؛ فإنّه لا مبرّرَ للقول بحـدوث الكـون، فـإنّ "كـون العالم حقيقةً مطلقةً هو وقوانينه الأساسيّة اسـتناداً الـى رؤيـةٍ فلسـفيّة، كـان سبباً أساسيّاً في أن أتبنّى الإلحاد، فما دام لا دليـلَ علـى أنَّ الكـونَ لـه بدايـةٌ فلِمَ لا يكون أزليّاً؟" [1].

ومن كلامهِ يتّضح أنَّ تبنّيه لقِدَم الكون ليس يقينيّاً، بل لانعـدام الـدليل على حدوثِه. والمضمونَ نفسَه تبنّاهُ فلاسفةٌ آخرون من أمثـال شـوبنهور [2]، ورسل، وجون ستيوارت مل [3]، كذلك يتبنّى هذا التوجُّهَ من العلماء ستيفن هوكنج، وريتشارد دوكنز [4]. وإن كان هوكنج يطرحُ إمكانيَّةَ وجود خـالقٍ من دون أن يُخلق بوصفِه علَّةً أولى، يقول مؤكّداً هذا المعنى "مـن المعقـول أن نسألَ مَن أو ما الذي خلقَ الكون لكن إن كانت الإجابةُ هي الإله، فحينَها سينقلبُ السؤالُ وحسب ليكونَ ومـن خلـقَ الله؟. مـن المقبـول حسـبَ تلـك

(١) Flew, Antony; There is A God, p. 135.

(٢) Flew, Antony; God a Critical Enquiry, p. 90.

(٣) رسل، برتراند؛ لماذا لست مسيحيّاً، ص١٨.

(٤) دوكنز، ريتشارد؛ وهم الإله، ص ١٢٢-١٢٧.

الرؤيةِ وجودُ كينونةٍ ليست بحاجةٍ لخالق، وتُسمَّى تلك الكينونةُ إلهاً، ويُدعى ذلك بالعلَّةِ الأولى للبرهنة على وجود الله" [1]. لكنَّه يبتعدُ عمَّن شاركهم في هذا التوجُّهِ بمجاراةِ فرضيَّةِ وجود خالقٍ للكون، ثمَّ مهاجمتها من منطلقٍ علمي يجعلُ من الله محدودَ القدرة، أو لا دورَ له البتة [2].

هذا الموقفُ يُقابلُه موقفٌ فلسفي ولاهوتي-طبيعي وديني-يرى أنَّ الكونَ يُفسَّرُ بوجودِ خالقٍ لا خالقَ له، أو سببٍ من دون مسبِّب. وبلُغةِ المنطق الأرسطي ومن تابَعه من الفلاسفةِ واللاهوتيين وحتى علماء الكلام المسلمين؛ يلزم من عدم التسليم بوجود السبب الأول؛ إمَّا الدورُ وإمَّا التسلسل. فالدورُ يعني أن الكونَ أوجدَ نفسَه بعد إن لم يكن موجوداً، وبهذا الفرض فإنَّ الكونَ علَّةٌ ومعلولٌ في الوقت نفسه، ومتقدِّمٌ ومتأخِّر كذلك. والتسلسلُ يكونُ بالتساؤلِ عمَّن أوجدَ اللهَ، ثمَّ يستمرُّ التساؤلُ عن علل وجود الله إلى ما لا نهاية، واستناداً إلى التوجُّهِ هذا فإنَّ كلا اللازمين باطلان [3].

يُلحظُ على التوجُّهِ العلمي والفلسفي لدى كلٍ من ((فلو)) وهوكنج وأضرابهما المذكور آنفاً، أنَّهم لا يذكرون لازمَ ((الدور)) وإنَّما يكتفون بلازمِ ((التسلسل)) فهم يعدّون التسلسلَ ممكناً، ومن هنا ينقلونَ التساؤلَ

(١) هوكنج، ستيفن، مولدينو، ليونارد؛ التصميم العظيم، ترجمة: أيمن، أحمد عياد، التنوير للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠١٣، ص ٢٠٦.

(٢) يأتي بيانُه في نهايةِ هذا المبحث في فقرة ((نظريَّة الإنفجار الكبير).

(٣) ينظر: أرسطو؛ الطبيعة، المجلد الثاني، ص٧٣٥. و: الفارابي؛ رسالة في إثبات المفارِقات، ضمن (رسائل أبي نصر الفارابي)، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد (الدكن)-الهند، من دون طبعة، ١٤٣٥هـ، ص ٤.

السَّببي إلى الله. ويبدو لنا أنَّ عدمَ مناقشةِ ((الدور)) يعودُ إلى أنَّ هذا التوجّهَ التجريبي لا يرى استحالة أن يكونَ الكونُ هو ما أوجدَ نفسه بقوانينه المتجذّرة فيه، بمعنى أنَّ الكونَ مكتفٍ بنفسهِ. وهذا لا يعني أن الدورَ ممكنٌ في نظرهم، وإنَّما يُطرح افتراضٌ منطقي مفادُه إنَّ الكونَ متضمِّنٌ لقوانينه الذاتيَّة. وقد صرَّح هيوم بهذا المعنى في نقده لحجَّة التّصميم "إنّ التجربةَ هي وحدَها ما يمكنُها أن تشيرَ الى السّبب الحقيقيّ لأي ظاهرة، فالنظامُ في الكون لا يدلُّ ضرورةً على وجود منظِّم، فنحن ندرك تجريبيّاً إنَّ المادّةَ يمكنُ أن تتضمّن مصدرَ النّظام في داخلها منذ البداية، مثلما يفعل الدماغ"[١].

كذلك فإنَّ هذا التوجّهَ لا يرى أيَّ ضرورةٍ لوجود سببٍ لكلِّ شيء، فيمكنُ أن يكونَ الكونُ حاصلاً أزلاً من دون سبب، وقبولُ هذا الفرضِ عندَ أكثرهم [٢] يعني أنَّه لا موجبَ لافتراض بدايةٍ للكون. يقول رسل مؤكّداً هذا المعنى "ليس هناك من سببٍ للماذا لم يكن بإمكان العالمِ أن يتكوّنَ دون سبب؟ من جهةٍ أخرى، ليس هناك أيُّ سبب أيضاً لماذا لم يكن موجوداً دائماً، اذ ليس هناك من داعٍ أن نفترضَ أنَّ للعالم بدايةً على

(١) Hume, David; Dialogues Concerning Natural Religion , p. 31.

(٢) إنَّ كون الكونِ لا بدايةَ له أمرٌ ممكنٌ منطقيَّاً عند هؤلاء، لكنَّ دوكنز وهوكنج وأمثالهما من المعاصرين بعد التسالم على نظريَّة الإنفجار الكبير، من القابلين لفرضيِّة هيوم من أنَّه لا موجبَ لوجود سببٍ لكلِّ شيء، هؤلاءِ يرفضون أزليَّة الكون علميَّاً، بسبب الإجماع العلمي الفلكي على حدوثِه.

الإطلاق" [١].

هذا الموقفُ يستند الى توجّهٍ فلسفي ينطلقُ من.تبنّي نظريّة هيوم في السّببيّة. فكلٌ من أولئك الفلاسفةِ والعلماء يدفعُهم عدمُ التسليم بضرورةِ أن يكون لكلِ شيءٍ سبب، لافتراضِ أن يكون الكونُ بلا بداية. يقول رسل "إذا[إن]كان ينبغي أن يكونَ لكلِ شيءٍ سببٌ، فإذن ينبغي أن يكون للإله سببٌ، واذا[إن] كان من الممكن أن يكون هناك إله دون علّةٍ أو سبب، فيمكن إذن أن يكونَ العالمُ دون علّةٍ أو سبب، مثل الإله تماماً" [٢]. والمعنى نفسُه يؤكّدُه ((فلو))؛ اذ يرى أنَّ ضرورةَ أن يكون لكلِ شيءٍ سببٌ لا مُثبتَ له، وإن كان ضروريّاً؛ فلا ضرورةَ منطقيّةً تُحتّم التوقّفَ عند سّببٍ يُعد أوّلاً. ويستعين ((فلو)) بمقولةٍ لآرثر شوبنهور(١٧٨٨-١٨٦٠م) يقول فيها "لا يمكننا أن نستخدمَ قانونَ السببيّة كما لو كان مركبَ أجرةٍ نتركُه حينما نصل للمكان الذي نريده" [٣].

يسترسلُ ((فلو)) مؤكِداً على أنّه لو سلّمنا -جدلاً-بهذه الضرورةِ المزعومة، فإنَّ هذا التّسليمَ يضرُّ اللّاهوتيَّ في احتجاجه على وجود الله، بسبب أنَّ موقفَه لا يخلو من إحدى اثنتين، أمّا أن يُسلّمَ اللاهوتي بكون الله نهايةَ سلسلةِ التّفسير، وامّا أن يُسلّم بأنّه توجد ضرورةٌ جوهريَّة مستقلّة عمّا يمكن أن يريدَه الله، وحينها يظهر تساؤلٌ هو لماذا يجبُ أن يكون الله هو السّببَ الأهمَّ في كلِ هذه السّلسلة؟. فإن اختار اللاهوتي الأول؛ فمنطقيّاً لا

(١) رسل، برتراند؛ لماذا لست مسيحيّاً، ص١٩.

(٢) رسل، برتراند؛ لماذا لست مسيحيّاً، ص١٨.

(٣) Flew, Antony; God a Critical Enquiry, p. 90.

يوجد سببٌ ضروري يبين لماذا سلسلة التفسير ما كان ينبغي لها أن تتوقف عند أعم قوانين المادّة (فهي تكفي لتفسير الكون)، لكنّها لا تتوقّف عند هذه القوانين، لأنَّ القوانين تلك هي من صنع الله في نظره. وإن اختار الثاني؛ فإنّه سيصطدم بالإصرارِ المسيحي على أنَّ الله يخلقُ وِفقاً لإرادته، وليس بسبب ضرورةٍ متأصّلةٍ في ذاته (١).

هذا الرفضُ موروثٌ عن هيوم، الذي يُؤكّدُ أن ليس كلُّ شيءٍ لابدَّ أن يكون له سبب، فما السببيّةُ في تصورِّه سوى عادةٍ تحدثُ في النفس نتيجةً لتتابعِ شيئين في زمانٍ ومكانٍ واحد، وبتكرّر التتابع نعتبرُه ارتباطاً مطَّرداً، لكنّنا نعجز عن إثباتِ الترابطِ دائماً (٢). وهذا الفهم للسببيّة، يختصُّ بالأشياء التي تجتمع مع بعضها في علاقة تجاورٍ زماني ومكاني، أمَّا الأشياءُ التي لا ترتبط ببعضها البعض فلا. يقول هيوم مؤكّداً هذا المعنى "فاذا كانَ كلُّ رجلٍ متزوّج له زوجة؛ فلا يلزمُ منه أن يكونَ كلُّ الرجال متزوّجين" (٣). وبالنتيجةِ ما يريدُ هيوم قولَه هو أنَّه لا ضرورةَ لوجودِ سببٍ لكلِّ شيء.

والمحصَّلُ، إنَّ أساسَ المشكلةِ هو في ضرورةِ التوقّفِ عندَ الله بوصفِه سبباً أولاً ليسَ له سبب، فـ((فلو)) حاله حالُ جميع من ذُكرَ آنفاً، لا يرى ضرورةً في التوقّف عندَ الله، فينبغي منطقياً بقاءُ السؤالِ مطروحاً ((ما سببُ الله؟)) وكما ذكرنا آنفاً فإنَّ الطرحَ الفلسفي العقلي الذي يرى ضرورةَ

(١) Flew, Antony; God a Critical Enquiry, p. 91.

(٢) هيوم، ديفيد؛ مبحث في الفاهمة البشريّة، ص ١٠٢. و:
Hume, David; Dialogues Concerning Natural Religion, p. 65.

(٣) Hume, David; A Treatise Of Human Nature, Floating Press, 2009, p. 137. https://floatingpress.com.

التوقُّفِ عندَ سببٍ أول وإلا لزم الدورُ أو التسلسلُ، ليس مقبولاً عندَ التوجّهِ التجريبي التشكيكي الذي مثّله هيوم وأتباعُه، من جهةِ إمكانِ التسلسلِ، وعدمِ ضرورةِ وجودِ سببٍ لكلِّ شيء، وإذا ما أريدَ أن يُهاجَمَ التوجُّهُ التجريبي، فلا خيارَ للمهاجِم سوى أن يُبطِلَ إمكانَ التسلسلِ إلى ما لانهاية، أو أن يقدحَ بمسلمَّةِ عدم ضرورةِ وجود سببٍ لكلِّ شيء.

هنا يبرزُ سؤال مفادُه ((إن كان لا يُشترطُ أن يكونَ لكلِّ شيءٍ سببٌ، فلماذا لا يمكنُ أن يكونَ اللهُ سبباً من غيرِ سبب؟)) فإن رُدَّ بأنَّ الانتقال من الكونِ إلى الله بوصفِه سبباً للكون هو من باب المجاراةِ للتوجّه الذي يرى أنَّ تفسيرَ الكون يتوقّف على وجود سببٍ خارجَه، وعندها يحقُّ لنا أن نمضي بالسؤال عن سببِ وجود الله. حينها يردُ عليه أنَّ هوكنج وأمثالَه من المعاصرين عندما صرَّحوا بأنَّ الكونَ مكتفٍ بنفسِه ولهذا فلا حاجةَ فيه لغيره، لماذا لم يقبلوا كونَ الله مكتفياً بذاتِه ولا يحتاجُ إلى سببٍ يوجدُه مثلَ الكون؟. لماذا يرضونَ هذا في الكون ولا يقبلونَه في الله؟. ولا يحق لهم القولُ بأنَّ مبدأ الاقتصاد بالفكر ((نصل أوكام)) يقضي بأن نكتفي بالأقربِ منطقيّاً وهو الكونُ المكتفي بذاتِه، فهذا كافٍ في تفسير نشأة الكون، بدلَ أن نأتي بفرضٍ أبعدَ وهو الله ونترك قوانينَ الكون، أقول لا يحقّ لهم قولُ هذا، لأنَّ هوكنج -كما سيأتي لاحقاً- اقترح وجودَ أكوانٍ متعددة لتفسير نشأة الكون، فهو هنا قد تجاوزَ الكونَ، وهذا بلا شكٍ مخالفٌ لمبدأ الاقتصاد بالفكر، إذ التفسير -كما سيأتي- بأكوانٍ متعدّدة أكثر من التفسير بتصميم الله للكون، وعليه فإنَّ هوكنج، ومن يقول بمقالته من أنَّ الكونَ هو واحدٌ من أكوان متعددة، فما الداعي لهذا الافتراض طالما أنَّ الكون يمكن

أن يكون بلا سبب؟ خصوصاً وأنَّ هوكنج في مسألة افتراض الله كسبب للكون لا يرى موجباً للتوقف عنده كسبب أول، بل يتساءل وما سبب الله؟ في حين إنَّه لا يتوقف عند الكون كسبب أول بل يتعدّاه إلى افتراض اكوانٍ كثيرة جداً هي وإن لم تكن سبباً لوجود كوننا، إلا أنَّ وجود كونٍ بلا سبب أقربُ منطقياً وموافق لنصل أوكام. وهنا ننتقل إلى مرحلة أخرى هي هل نشوء الكون من العدم يمكن أن يحدث من دون سبب؟ (١).

إذن، إنَّ إمكانَ أن يكونَ الكونُ أزليّاً، وعدمُ وجود ما يُثبتُ حدوث بدايةٍ له، هو ما جعلَ كلاً من هيوم ورسل و((فلو)) في مرحلته المتقدِّمة وأمثالهم -عدا المعاصرين لنظريَّة الانفجار الكبير من الفلاسفة والعلماء (٢)- يُعرضون عن فكرةِ وجود خالقٍ للكون، مع الالتزام بالمبدأ الستراتوني.

لكن ينبغي التفريقُ بين قِدَم المادّة وقِدَم الكون؛ فقِدَمُ المادّة يُقصد به أنَّه قبل ظهور الكونِ بصورته المعروفة، كان الكون مادَّةً من غير تشكيلٍ وتصميم. أمَّا قِدَمُ الكون فيعني أنَّ الكونَ بصورته الحاليّة موجودٌ منذ الأزل، من دون أن تسبَقَه فوضى. والتفريقُ ضروري بين المعنيين، إذ إنَّ القولَ بقِدَم المادَّة يفتح السؤالَ عن مصدر التنظيم والتّصميم للكون الذي كان مادّةً فوضويّة، أمَّا إمكانُ القولِ بأزليّة الكون بما فيه من دون أي حاجةٍ

(١) هذه السؤال هو ما سيبني عليه فلو موقفه المتأخر من حجة التصميم، ينظر ص ١٤٧من هذا المبحث.

(٢) سيأتي في الفقرة ((نظرية الإنفجار الكبير) من هذا المبحث، بيانُ موقفِ المعاصرين لنظريَة الإنفجار الكبير، فغير المتبنين لفرضية خلق الله للكون يتبنون بديلاً هو ما يُعرف بنظرية الأكوان المتعددة.

لموجِدٍ، فيرفعُ التساؤلَ من أساسِه كما يرى ((فلو)) ورسل. وبالنتيجةِ توجد أربعةُ مواقفَ فلسفيَّةٍ في خصوصِ مسألة وجودِ الكون:

١. القولُ بقِدَم المادَّة، وأبرزُ القائلينَ به؛ أفلاطون وأتباعُه من أصحاب الهيولى ويمثّلهم أبو زكريا الرازي [(١)]. ودورُ الله –بحسب افلاطون– هو إحداثُ العالم من المادّة القديمة بإضفاء صورٍ وتراكيبَ عليها [(٢)].

٢. مذهبُ أرسطو الذي يقرّر قِدَم العالم بمادّته وصورته وزمانه. فالله علّةٌ غائيّةٌ للعالم يحرّكه على سبيل العشق. وتابع أرسطو في هذا الرأي ابنُ رشد [(٣)].

٣. الموقفُ التّشكيكي الذي يعتنقه ((فلو)) ورسل وهيوم، إذ لا يُحتَّمُ فيه ضرورةُ وجود مصمِّم للعالم ومنظِّمٍ له، بسبب إمكان أن يكونَ العالمُ أزليَّاً غيرَ محدَث، ولا محتاجاً إلى شيءٍ لتصميمِه أو إيجادِه [(٤)].

٤. الخلقُ من العدم، الذي تُقرُّه الدياناتُ السماويَّةُ الثلاث، وبعضُ الفلاسفة كالكندي [(٥)] و((فلو)) في مرحلتِه المتأخّرة.

فعلى الموقفِ الثالث، يكونُ الحديثُ عن حجّةِ التصميمِ لا موجبَ له.

---

(١) الآلوسي، حسام؛ حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، مطبعة الزهراء، بغداد–العراق، ط١، ١٩٦٧، ص١٠-١١.

(٢) افلاطون؛ محاورة طيماوس، ترجمة: الأب جرجي، بربارة، ضمن (الطيماوس وأكريتيس)، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق–سوريا، ط ٢، ٢٠١٤، ص٢٠١-٢٠٢.

(٣) الآلوسي، حسام؛ حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص١١.

(٤) ينظر: رسل، برتراند؛ لماذا لست مسيحيّاً، ص١٩. و:
Flew, Antony; There is A God, P. 135.

(٥) الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ص١١٣.

أمَّا المواقفُ الثلاثةُ الأخرى، فلحجَّةِ التصميمِ موضعٌ، بلحاظِ أنَّ الكونَ يتقدَّمُه اللهُ مطلقُ الكمال، وإن كانَ موقفُ أرسطو لا يستدعي القولَ بالتصميم للكون من قِبَل الله باعتبار الكونِ قديماً؛ إلَّا أنَّ ابنَ رشد قالَ بالتَّصميم في دليل العناية، باعتبار أنَّ وجود موافقةٍ وانتظام وتسخيرٍ في الكونِ بما يتلاءم مع احتياجات الإنسان دليلٌ على التّصميم [١].

وما يجمعُ هذه الآراءَ الفلسفيَّةَ الثلاثة، أنّها لا تتّفق مع مقرَّراتِ العلم الحديث. فالمجتمعُ العلمي اليومَ يُجمع على أنَّ الكونَ ليس أزليَّاً وإنَّما حادثٌ وله بداية، ومصيرُه الانتهاء لا البقاء، فالبرادايم (التصور المتَّفق عليه) العلمي السائدُ في المجتمع العلمي اليوم هو القولُ بنظريَّةِ الانفجار الكبير Big Bang theory، التي تُثبتُ حدوثَ الكون بعدَ أن كان في غايةِ الكثافة والحرارة [٢].

يُناقش ((فلو)) مسألتين في خصوص نقد هيوم للحجّة:

الأولى: حقيقةُ موقف هيوم النهائي من حجّةِ التصميم.

بحسبِ ((فلو)) فإنَّ الرأيَ الحقيقيّ لهيوم هو الذي تضمّنه كتابُه ((مبحث في الفاهمة البشريّة)) [٣]، أمَّا عمله الأخير((حوارات حول الدين

(١) ينظر: إبن رشد، الكشف عن مناهج الأدلَّة في عقائد الملَّة، تقديم: محمد عابد، الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٩٨، ص ١٦٢-١٦٣.

(٢) تفصيلُ ذلك في نهاية هذا المبحث، تحت عنوان ((نظريّة الإنفجار الكبير).

(٣) إنّ تسميةَ "مبحث" هي من ادخال المترجم موسى وهبة. أمّا التعبير الأصلي لهيوم فهو "Inquiry" أي تحقيق، ولذا يعبّر فلو عن رأي هيوم المذكور بقوله "في تحقيقه الأول اختبر

الطبيعي)) Dialogues Concerning Natural Religion فهو وإن لم يمكن تحديدُ الشخصيّة التي تُعبّر عن رأي هيوم فيه؛ الّا أنَّ فكرتَه الأوليّةَ عن نقد حجّةِ التّصميم موجودةٌ فيه ويقتبس من هيوم الذي يقول على لسان ديميا Demea "نحن ندرك تجريبيّاً أنَّ المادّةَ يمكنُ أن تتضمّن مصدرَ النّظام في داخلها منذ البداية، مثلما يفعل الدماغ" (١).

لكنَّ هذا الرأيَ غيرُ حاسم، فهيوم قد اختبئ وراءَ شخصيّاتِ الحوار الثلاث، دون إفصاحٍ عن رأيه الشخصي، فما هو مسوّغُ ((فلو)) لتعيين موقفِ هيوم من بين المواقفِ الثلاث؟، لكن يبدو أنَّ الراجحَ هو إقرارُ هيوم الاعتقادي بوجود الله لضروراتٍ عمليّة (٢)، ففي المحاورة الأخيرة من كتابه ((محاورات حول الدين الطبيعي)) يؤكّد على لسان فيلون أنَّ نقدَه للدين الطبيعي يجعل المجال مفتوحاً للوحي، فهل هذا بمثابةِ اقرارٍ بالفصل بين التأمّل الفلسفي والجانب العملي، أم هو مجرّد إجراء احترازي؟ (٣)، يُضافُ إلى ذلك أنَّ جميع المتحاورين في كتاب هيوم لا يشّكون بوجود الله، ويبدو أنَّ رأي هيوم الشخصي يتأرجح بين الشخصيتين ((كليانتس)) و

هيوم حجّة التصميم) مشيراً الى كتابه "An Enquiry Concerning Human Understanding".

(١) Hume, David; Dialogues Concerning Natural Religion , p. 31.

(٢) ينظر: الخشت، محمد عثمان؛ الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، ط١، ١٩٩٧، ص ٢٦ وما بعدها.

(٣) رايت، وليم كلي؛ تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود، سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠١٠، ص٢١٣.

((فيلون))، والانطباع المستمد من قبل معظم طلّابِ الجامعات؛ هو أنَّ ما في الكون من نظامٍ مكتشف يؤكّد وجود الله. وهذا الموقف ليس غريباً على هيوم؛ فقد أقرّ مبدأي العليّة واطّراد قوانين الطبيعة، لضرورةٍ عملية [1]، وربّما يكون موقفُه هنا من نفس القبيل [2].

الثانية: استعمال هيوم لتعبير ((الافتراض الديني)) الذي يشير فيه الى حجّة التّصميم.

يعلّق ((فلو)) على تعبير هيوم ((الفرضيّات الدينيّة)) في كتابه ((رسالة في الطبيعة الانسانيّة)) بقولهِ إنَّ فحص هيوم لحجّة التصميم تحت وصفٍ هو ((الفرضيّة الدينيّة)) مع أنَّ تعبيرَ فرضيَّة تعبيرٌ يُستعمل في المجال العلمي؛ قد يكونُ لأحد سببين:

١. إنَّ هيومَ كان متأثّراً بنيوتن، فقد كان يَعد نيوتن معلّماً له، فاستعمل

(١) أي إنَّ هيوم رغمَ توجّهه القائل بذاتيَّة السببيَّة وأنَّه أمر نفسي غير موضوعي، ورغم إثارتِه لمشكلة الإستقراء المنطقيَّة التي تقضي بأنّ حكمنا بمماثلة ما نراه الآن من أحداثٍ في تجربتنا لما سيحدث مستقبلاً مستحيل، فكيف يحصل التعميم من حالاتٍ محدودةٍ لحالاتٍ لم تحصل بعد؟ أقول إنَّ هيوم رغم توجّههِ الفلسفي النظري الذي يعترضُ فيه على عدِّ هذين المبدأين مسلَّمتين، قد قَبِلَ بموضوعية مبدأي العليَّة؛ أي إنَّ الأشياءَ في الواقع تتأثّر وتؤثّر ببعضها البعض. وإطراد قوانين الطبيعة (أي إنَّ ما يحدث الآن نقول بحدوثه مستقبلاً رغم عدم تحققنا منه تجريبيّاً في المستقبل. كحدوث سيولة الدم عند تناول الأسبرين، الذي يُعدُّ أمراً مسلَّماً به طبيّاً، رغم عدم الجزم تجريبيّاً بتحقّق السيولةِ عند تناول الأسبرين لدى كل البشر).

(٢) ينظر: الخشت، محمد عثمان؛ الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص ٨٢، وأيضاً: رايت، وليم كلي؛ تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢١٩.

كلمة فرضيّة مجاراةً لاستعمال نيوتن لها [١].

٢. إنَّ تعبيرَه قد يكون من قبيل التهكّم، فهيوم بوصفِه شخصاً يحبُّ المفارقات الشكيّة كصديقه الأبيقوري [٢]، قد أسمى الله فرضيَّةً من باب مقابلته بالفرضيَّة العلمية. فمن الواضح أنَّ الله لا يمكن أن يكونَ فرضيّةً علميّة، بسبب أنَّ افتراضَ الله ليس مُتحصّلاً من دراسة الطبيعة، فكأنَّه يقول إنَّما اللهُ افتراضٌ ديني لا علمي [٣].

لكنَّ ما لا يمكن تجاهلهُ أبداً أنَّ هيوم لا يتبنّى موقفاً إلحاديّاً بنحوٍ صريح، فنقدُه لحجّة التّصميم يستند إلى موقفهِ من علاقة السّببيّة؛ حيث يرى هيوم أنَّ عقولَنا قاصرةٌ عن إدراك القوى التي تؤثّر في عالمنا، فالإحراقُ ملازمٌ للنّار لكنّ سببَ الاحراقِ لا نعرفُه ابداً. والشّيء نفسُه بالنسبة الى الطّاقةِ التي تُحرّك جسماً ما؛ فنحن نرى الحركةَ فقط دون رؤيةِ ما يُحرّكُ الجسم. فالقوّةُ أو الإدراكُ وما يرتبطُ بالله؛ مجهولٌ تماماً لدينا، بسبب قصور الذهن البشري. ومن المعروفِ إنَّ فلسفةَ هيوم في جوهرها هي محاولةٌ لمعرفة حدودِ الفاهمة البشريّة [٤]. وقد انتهى هيوم من تحليلِه هذا

(١) Flew, Antony; An Introduction to western Philosophy, p: 209.

(٢) يعني الذي ذكره هيوم في كتابه مبحث في الفاهمة البشريّة، معبّراً على لسانه شخصيّة أبيقوريّة عن آرائه. وقد ورد هذا في بداية الفصل XI الذي حمل عنوان ((العناية الإلهية المخصوصة للحياة الاخرة))، الصفحة: ١٠٢، الطبعة المذكورة في الصفحة السابقة.

(٣) Flew, Antony; Presumption Of Atheism, p. 44.

(٤) مهران، محمد ومدين، محمد؛ مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص١٤١.

الى تأكيدِ "جهل الفاهمةِ وضعفها" [1]. ولا يجزمُ هيوم بنفي كون الله علّةً أولى للكون، بل من الممكن أن يكون الله علّةً أولى، لكنّ عقولَنا لا يمكنها ادراكُ هذا والتحقّقُ منه، لأنّ مجالَ الميتافيزيقا خارجُ حدود إمكانيّة العقل[2].

هذا ما قدّمَه هيوم في نقدِه لحُجّة التّصميم، وقد ترك نقدُه للحجّة هذه أثراً في تفكير ((فلو)). الذي رُغمَ تبنّيه الإلحادَ ومحاولتَه تجييرَ كلماتِ هيوم لمصلحة موقفه الإلحادي؛ لم يكن -كما يبدو- لموقفه من حجّة التّصميم أن يستقيمَ دون أفكار هيوم الفلسفيّة.

ومن الغريب أن يترك ((فلو)) نقدَ الفيلسوفِ الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٧-١٨٠٤م) لحجّة التّصميم، مع أنَّه كان من أوائل المتأثّرين بفلسفة هيوم، ولا سيما في مجال نقد حجج وجود الله [3]. فكانط يُشاركُ هيوم في مجمل نقدِه إذ يقول "أقصى ما يمكن أن يُبرهِنَ عنه البرهانُ، إنّه يوجد مهندسٌ معماري للعالم، سيكون دائماً محدوداً جدّاً باستعدادات المادة التي سيتولّى تطويرَها، ولكن ليسَ خالقاً للعالم، يخضعُ لفكرته كلُّ شيء" [4].

ثالثاً: موقفُ ((فلو)) من حجّة التصميم في المرحلةِ الإيمانيَّة

رغمَ نقدِ ((فلو)) اللاذع -المذكور آنفاً- لحجّة التصميم، إلّا أنَّ المفارقةَ هي أنَّ ((فلو)) تحوَّل من الإلحاد إلى الإيمان استناداً إليها دون بقيَّةِ

(١) هيوم، ديفيد، مبحث في الفاهمة البشريّة، ص١١٠.

(٢) ينظر: كولينز، جيمس؛ الله في الفلسفة الحديثة، ص١١٧.

(٣) الخشت، محمد عثمان؛ الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص٨٠.

(٤) كانط، إيمانويل؛ نقد العقل المحض، ص ٦٤٧.

الحجج، بسبب إنَّ الاحتجاج بحجَّة التصميم على وجودِ الله احتجاج تجريبي مستمَّدٌ من التجربة. وبهذا المعنى فإنَّ إيمانَ ((فلو)) موافقٌ للتوجّه الفلسفي التجريبي الذي لازمَه في إلحادِه، فهو في هذه المرحلةِ لم يؤمن بأي حجَّةٍ غير تجريبيَّة، [1]. ولهذا السبب لم يُغيّر ((فلو)) موقفَه النقدي للحجّتين الأنطولوجيَّة والكوزمولوجيَّة، وكذلك الحالُ بالنسبةِ إلى الحجج غير المباشرةِ الثلاث. لكن ما الذي أكَّدَه العلمُ حديثاً حتّى يتحوّلَ ((فلو)) إلى الإيمان؟ إنَّ ما أدارَ عليه دفَّةَ الحوار حول مسألة وجود الله في هذه المرحلة هو آخر نتائجِ أبحاث البايولوجيا والفيزياء الفلكيَّة، فنتائجُ كلٍ من هذين المجالين قاداه.

والسؤالُ الذي يطرحُ نفسَه ما الذي تغيَّر في حجَّة التصميم حتّى تُحوّل مسار ((فلو)) الاعتقادي من الإلحاد إلى الإيمان؟ إنَّ الإجابةَ على هذا السؤالِ ببساطةٍ هي أنَّ حجَّةَ التصميم اتخذت صورةً أدقَّ علميَّاً من صورِها القديمة، فنتائجُ الأبحاثِ المعاصرة لا سيما في العقدين التاسعِ والعاشر من القرنِ العشرين وبدايةِ القرن الواحدِ والعشرين، كشفت عن تعقيدِ بنيةِ

(١) يوردُ فلو في كتابه الأخير ((يوجد إله) حججاً عديدةً، تندرجُ جميعُها تحت حجَّة التَّصميم. فالغائيَّةُ والمبدأ الأنثروبي، والضبطُ الدقيق للكون، تثبتُ تلقائيَّاً بثبوتِ حجَّةِ التّصميم، وفي حقيقتِها هي تفريعاتٌ لتدعيم حجَّةِ التصميم، يوردُها فلو مستعيناً بفيزيائيين وفلاسفةِ العلم، لتأكيدِ حجّةِ التّصميم، التي رفضَها في إلحادِه. وفلو في هذا الكتاب يتجاهل قراءةَ كانط التي إلتزمَ بها في إلحادِه، معتبراً إيَّاها نوعاً يضمُّ كلَّ حجاجٍ ينطلق من ملاحظاتٍ تجريبيَّة معيَّنة. ونحن بدورنا نعتمدُ قراءةَ كانط فكلُّ الحججِ التي يذكره فلو من الصفحة (١٠٠) وما بعدها، تندرج تحت حجَّة التصميم. ولهذا السببِ أعرضنا عن أيرادِها، وإكتفينا بدراسةِ حجَّةِ التّصميم في شقّيها البايلوجي والفيزيائي.

مكوِّناتِ الكائناتِ الحيَّة أي الخليَّة خصوصاً في الشَّفرة الوراثيَّة، كما تسالمَ المجتمعُ العلمي على القبول بنظريَّةٍ فيزيائيَّة تُفسّرُ كيفيَّةَ نشوءِ الكون وحدوثِه، وهي نظريّةُ الانفجار الكبير، التي زلزلت الافتراض المنطقي القائل بإمكان كون العالمِ قديماً، فبطلت فرضيَّةُ قِدَم العالم وثباتِه. فهذا الافتراض كانَ أحدَ العوامل المهمَّة في تبنّي الموقفِ التشكيكي من قِدَم العالم، والذي بالإضافةِ إلى العوامل المذكورة آنفاً جعلته يرفض قبولَ حجّة التصميم، متابعةً لديفيد هيوم، بالضبط مثلما فعل ببرتراند رسل وفلاسفةٌ آخرون [١].

فـ((فلو)) وظَّفَ الرؤيةَ العلميَّةَ المعاصرة في بناء استنتاج أوصَلَه إلى تقرير استحالة كونِ حجَة التصميم باطلةً، ولمعرفةِ تفاصيل ما جاءت به الكشوفُ العلميَّةُ المعاصرة في خصوصِ بنيةِ الخليَّة الحيَّة، وحدوث الكون، نستعرضُ فحوى كلٍ منهما ومدى صلاحيَّتِهما لأن يكونا سببينِ لإعادةِ الاعتبار لحُجَّة التصميم ودلالتِها على وجود الله.

أ. نظريَّةُ التطور وتفسيرالتنوع الأحيائي

توجدُ نظريّتانِ لتفسير نشأة الكائناتِ الحيَّة وتمايُزها [٢]:

١. الأولى هي النظريَّةُ الخلقويَّة التي نادت بها الأديانُ ومعظمُ الفلسفاتِ ذاتِ التوجُّه اللامادّي، فهذه النظرياتُ تؤكّدُ أنَّ نشأة الكائناتِ الحيَّة حدثَت عن طريقِ الخلق من قبلِ الله، فهو موجِدُها من العدمِ كما تؤكّد الدياناتُ

(١) راجع المبدأ الستراتوني في توطئة الفصل الأول.

(٢) دوكنز، ريتشارد؛ وهم الإله، ص ١٣٩.

السماوية، أو خالقُها من مادّة جامدة، كما تؤكّد الفلسفات التي تقول بقِدَم المادَّة. أمَّا بالنسبة إلى الأديان فالأمرُ أوضحُ من يُستشهدَ على إثباتِه، فوجودُ الله وقيامُه بخلقِ العالم بما فيه من كائنات حيَّة يُعدُّ مسلَّمةً من مسلَّماتِ الأديان. أمَّا الفلسفاتُ فأمثلتُها كثيرة، فمنذُ بداياتِ التفكير الفلسفي وُجدت عقيدةُ خلق الله للعالمِ وموجوداتِه، فعلى سبيل المثال قال بالخلق من الفلاسفةِ القدامى إنكساغوراس وسقراط، وإفلاطون وأرسطو، فالعالم وُجِدَ بقصدٍ من فاعلٍ هو الله، أو الخير بالذات كما يسميه إفلاطون، أو العقل كما يسميه إنكساغوراس [(١)].

٢. الثانية هي نظريَّةُ التطوّر الداروينيَّة، التي تَعُدُّ الخليَّةَ الوحيدة أبسطَ الكائناتِ الحيَّة. وبفعل آليَّة الانتخاب الطبيعي، ظهرَت تجمّعاتٌ من الخلايا، وهكذا شيئاً فشيئاً بدأت الأنواعُ الحيّة من الكائنات تظهرُ وترقّى حتّى وصلت إلى ما هي عليه الآن [(٢)]. فبالنتيجةِ إنَّ الكائناتِ الحيَّة لم تُصمَّم كمّا تؤكّد النظريَّة الخلقويَّة وإنَّما تكيّفت [(٣)].

ظلَّت نظريَّةُ التطوّر هي التوجُّهَ العلمي السّائدَ والمعترف بهِ في تفسير تنوّع الكائنات الحيَّة. لكنَّ المشكلةَ التي حدثت في ثمانينيات القرن العشرين، هي مشكلةُ نشأة الخليَّة الحيَّة نفسِها، فالتطوُّر كما قدَّمَه داروين

(١) ينظر: أرسطو: الطبيعة، ص ٧٥٣. و: الأهواني، أحمد فؤاد؛ فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ١٩٥و ٢٠٥.

(٢) داروين، تشارلز؛ أصل الأنواع، ترجمة: مجدي، محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة-مصر، ط ١، ص ٢٠٠٤، ص ٦٠.

(٣) دوكنز، ريتشارد؛ صانع السّاعات الأعمى، ص ٢٥-٢٦.

يبدأ بعدَ الخليَّـةِ أمَّـا الخليَّـةُ نفسُـها فلـم يقـل داروين بتطوُّرِهـا، وهنـا يظهـرُ السؤال الأساسي قبلَ حصول التطوُّر ((كيفَ نشأت الخليَّةُ الحيَّـة؟)) فنقطـةُ الخلاف الجوهريَّة هي كيفيَّة حدوث الخليَّة الحيَّـة بتعقيـدِها، وقـد ظهـرَت في الوسطِ العلمـي نظريَّتـان كإجـابتينِ علـى هـذا السـؤال، هاتـانِ النظريَّتـان عليهما يدورُ الصراعُ العلمي والفلسفي اليوم:

١. نظريَّةُ التطوّريين، التي تؤكِّدُ إمكانيَّةَ نشوء الخليَّـةِ الحيَّـة تلقائيَّاً مـن دون أيِّ تدخُّلٍ إلهي [١].

٢. نظريَّـةُ أنصـار حركـةِ التّصـميم الـذكي * Intelligent Design Movement التي تؤكّد أنَّ الخليَّة حدثت بفعل تصميمِ مصمِّمٍ ذكي لها [٢].

وإلى هذا التوجّه ينتمي ((فلو)) فـي مرحلتـه المتـأخرة، وهـو وإن لـم يُظهـر قبولَه لأفكار هذه الحركة، ولم يعلن انتمائه إليهـا، إلَّـا أنَّ أفكـارَه المتـأخرة

(١) ينظر: دوكنز، ريتشارد؛ صانع السّاعات الأعمى، ص ٨١. و: دوكنز، ريتشارد؛ وهم الإلـه، ص ١٣٩-١٤٠.

*) حركة التصميم الذكي حركة تتكوَّنُ من علماء أكاديميين ظهرت في الولايـات المتحـدة الأمريكيَّة، وهذه الحركةُ تشير لبرنامجٍ بحثي علمـي متميّـز لمجتمـعٍ مـن العلمـاء، والفلاسـفة، والباحثين الذين يبحثونَ عن دلائلِ التصـميم فـي الطبيعـة. إنَّ نظريَّـةَ التصـميم الـذكي تؤكِّـد وجودَ خصائصَ في الكون والكائناتِ الحيَّة يمكـنُ تفسيرُها بنحوٍ أفضـل عـن طريـقِ القـولِ بوجودِ سببٍ ذكي. يرفضُ أنصارُ هذه الحرركةِ تهمةَ الخلقويَّة (=نظرية لاهوتيَّة) فنظريّتهم - كما يقولون-تنطلق من ملاحظاتٍ تجريبيَّة لمظاهر التصميم في الطبيعة، فـالمنهج العلمـي فـي نظرية التصميم موجود بخطواته الأربع (الملاحظة، الفرضية، الإختبار، الإستنتاج). ينظر: https://intelligentdesign.org.

(٢) بيهي، مايكل؛ صندوق داروين الأسود، ص ١٤.

تتَّفقُ تماماً مع توجّه أنصار هذه الحركة [1].

يرفضُ التطوّريّون نظريَّةَ حركة التصميم الذكي، بدعوى أنَّها نظريَّة غيرُ علميَّة، فكبيرُ التطوريين المعاصرين ريتشارد دوكنز [2]، القائل بنشوءُ الخليَّة وفقَ آليَّة الانتخاب التراكمي، يؤكِّدُ أنَّ نظريَّة التصميم الذكي ليست نظريَّةً علميَّة، فهي شكلٌ من النظريَّة اللاهوتيَّة الخلقويَّة. وبحسب دوكنز إنَّ منطقَ التصميم الذكي إذا ما حلّلناه فإنَّه يتكوَّنُ من خطوتين [3]:

١. البحثُ عن أمورٍ لم يكتشفها العلمُ بعد، كالحلقاتِ المفقودة في سُلَّم التطوُّر لمتحجّراتِ الكائنات الحيَّة، التي تمثّل الحلقةَ الانتقالية بين نوعين من الكائناتِ الحيَّة [4]، أو التساؤل عن كيفيَّةِ نشأة الخليَّة الحيَّة.

---

(١) عثرنا على رسالةٍ خطيَّة لأنطوني فلو مبعوثةً إلى رئيس وزراء بريطانيا يطلب فيها منه أن يسمح بتدريس نظريَّة التصميم الذكي في المدارس إلى جانب نظريَّة التطوّر، وهي دليلٌ قوي على قبولِه بهذه الحركة كممثلٍ علمي لتفسير نشأة الحياة.

(٢) سنعمد في أيضاح مشكلة الصراع بين التطوريين ودعاة التصميم الذكي إلى كتابي وهم الإله لدوكنز، وصندوق داروين الأسود لعالم الكيمياء الحيويَّة البروفسور الأمريكي مايكل بيهي، فهذان العالِمان من أبرز ممثّلي الحركتين، وفي كتاب دوكنز وهم الإله نجدُه يعدّ بيهي مثّلاً مبرّزاً لحركة التصميم الذكي وقد ناقشَ دوكنز أفكارَه من دون الإشارة إلى ممثّل آخرَ لحركة التصميم الذكي. وبالنسبةِ إلى دوكنز؛ فهو ممّن لا يُحتاجُ إلى تبرير إعتبارِه رأسَ التطوّريين في الحقبة المعاصرة.

(٣) دوكنز، ريتشارد؛ وهمُ الإله، ص ١٢٧-١٢٨.

(٤) تمثّلُ المتحجّراتُ لكائنات منقرضة أدلّةً لتدعيم نظريَّة التطوّر، فلكي يظهر نوعٌ جديد من الكائنات ولنفترض الزواحف، التي وفقاً للتطوّريين فإنَّ النوعَ الأول منها تطوّرَ عن الأسماك، فلإثباتِ هذا الزعم ينبغي أن يُعثرَ على نوعٍ إنتقالي يجمع في خصائصِه بين بعض صفاتِ الأسماك، وبعضِ صفاتِ الزواحف، وظلَّ هذا الأمرُ مفقوداً حتّى مجي عام ٢٠٠٦،

٢. التأكيدُ على أنَّ عدمَ كشفِ العلم عن تفسيرٍ لظاهرةٍ معيَّنة، يعني أنَّ اللهَ هو مصمِّمُها.

هذا هو تحليلُ دوكنز لمنطق الاحتجاج الذي تستندُ عليه حركةُ التصميم الذكي، وهو غيرُ مجانبٍ للصَّواب، فمنطقيّاً إذا ما وُجدَ شيءٌ لم يُكتشف علميّاً بعدُ، فلا يعني هذا الحالُ بالضّرورةِ أنَّ نظريَّةً أخرى هي البديلُ الناجح، وذلك لسببين:

١. إنَّ نظريَّةَ التصميم الذكي -المقترحة كبديل- فيها خطأ جوهري، فهي تنطلقُ من مواضعَ قصورِ النظريَّةِ العلميَّة، وتفترضُ تفسيراً فلسفيَّاً غيرَ مدعومٍ بإثباتاتٍ تجريبيَّة، فدعاةُ حركةِ التصميم يبحثونَ عن فجواتٍ Gapes لنسبتِها إلى الله، بسببِ أنَّ العلمَ لم يُفسّرها بعد [1].

٢. إنَّ ما يتجاهلُه الكثيرُ من المحتجّين على وجودِ قصورٍ في مجالاتِ العلوم التجريبيَّة هو قِصَرُ عمر العلم التجريبي، في حين إنَّ بقيَّةَ المعارف لها من العمر ما يفوقُ ذلك كثيراً العدد من دون تحقيقِ نجاحٍ يضاهي ما قدَّمه العلم التجريبي [2].

ليكشفَ العلمُ عن أولى حلقاتِ الإنتقال من الحياة المائيَّة إلى اليابسة، والتي مثَّلت حلقةَ الوصل بين الأسماك والزواحف، هذا الإكتشاف هو ما عُرفَ بسمكة ((التكتالك)). ينظر:

شوبن، نيل؛ السمكة داخلك، ترجمة: أحمد، غزلان، مشروع كلمة، أبو ظبي-الإمارات العربية المتحدة، ط١، ٢٠١٢، ص ٤٠-٤١.

(١) دوكنز، ريتشارد؛ وهمُ الإله، ص ١٢٢-١٢٥.

(٢) فرويد، سيجموند؛ مستقبل وهم، ترجمة: جورج، طرابيشي، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط٤، ١٩٩٨، ص ٧٦-٧٧.

لا يمكنُ أن نجادلَ ضدَّ القضيَّة الثانية التي أبانها فرويد، فيما لو كان المقصودُ من النتائج هو النتائجِ الماديَّة؛ فالعلوم التجريبيَّة قدَّمت خدماتٍ للبشريَّة تفوق كثيراً ما قدَّمته الفلسفاتُ المختلفة، أو اللَّاهوت الديني والطبيعي، أو بقيَّة المعارف الإنسانيَّة الأخرى. إلَّا أنَّ القضيَّةَ الأولى التي يؤكّدُ عليها دوكنز هي محلُّ النزاعِ بينَ التطوّريين الذين يتزيَّونَ بالعلم، وبين ممثّلي حركةِ التصميم الذين يُتَّهمون باللاعلميَّة. وموقفُ ((فلو)) المتأخّر ينتمي إلى حركةِ التّصميم، فهل فعلاً هذه الحركةُ غيرُ علميَّة كما يدّعي دوكنز؟، وهل أنَّ الفجواتِ التي ينطلقُ منها ممثّلو حركة التَّصميم، يمكنُ للعلمِ أن يُفسّرَها مستقبلاً؟.

بالنسبةِ إلى السؤال الأول، وقبل محاولةِ الإجابةِ عنه؛ لابدَّ من الإشارة إلى أنَّ تشارلس داروين Charles Darwin(١٨٠٩-١٨٨٢م) صاحبَ نظريّة التطوّر، عدَّ من تبنّوا نظريَّة خلقِ الأنواع الحيَّة كلاً على حدة علماءً، ولم ينزع عنهم لباسَ العلم لمجرَّد اعتقادهم بصحَّةِ نظريَّة الخلق. يقول داروين "إنَّ وجهةَ النظر التي دأبَ معظمُ علماء التاريخ الطبيعي على إتّباعِها إلى وقتٍ قريب، والتي سبقَ لي إتّباعُها في الماضي، ألا وهي أنَّ كلَّ نوعٍ حي قد تمَّ خلقُه بشكلٍ مستقل، ما هي إلَّا وجهةُ نظرٍ خاطئة" [1]. هذا على صعيد التسمية، أمَّا على صعيد الواقع، فإنَّ روَّادَ حركة التصميم الذكي من العلماء المختصّين بمجالاتِهم، وما ينطلقونَ منه في نقدِ نظريَّة التطوّر هو مجالُ الكيمياء الحيويَّة، كما أنَّ روَّادَ حركةِ التصميم الذكي ليسوا فقط من

(١) داروين، تشارلز؛ أصل الأنواع، ص ٦٠.

العلماء، وإنَّما هم من المعتقدين بصحَّةِ نظريَّة التطوّر في تفسير تنوّع الكائناتِ الحيَّة، وإنَّما كلّ ما طرحوه هو أنَّ نظريَّةَ التطوّر صحيحةٌ من حيث تفسيرها للتنوّع في الكائنات الحيَّة، لكنَّ هذا التنوّعَ حدثَ بعدَ وجودِ الخليَّة، ونظريَّةُ التطوّر كما وضعَها داروين نفسُه لم تُفسِّر كيفيَّةَ نشوءِ الخليَّة، بسبب أنَّ الخليَّةَ لم تكن في ذلك الوقتِ معروفةَ التفاصيل والمكوِّناتِ، لعدم وجود تقدّمٍ تكنولوجي يمكِّنُ داروين من معاينةِ الخليَّة، عكس ما لدينا اليوم من مجاهرَ ألكترونيَّة تكشفُ عن أنَّ الخليَّةَ في غايةِ التعقيد، ومن هنا فإنَّ التعقيدَ فيها لا يمكنُ أن يُفسَّرَ بنظريَّةٍ علميَّة، فلم يبقَ إلَّا أن تكونَ من تصميمِ كائنٍ خارقِ الذكاء وهو الله [1].

هذه النتيجةُ يعدُّها دوكنز غيرَ علميَّة، إذ إنَّ تفسير نشوء الخليَّة يمكن أن يحصلَ بالانتخاب الطبيعي، بفعل طبيعتِه التراكميَّة. وقد بنى دوكنز نظريَّتَه هذه على نظريَّةَ جراهام كارنز سميث * Graham Cairns Smith (١٩٣١-٢٠١٦م) التي يقرِّرُ فيها أنَّ نشوءَ الـ(RNA) والـ(DNA) يمكنُ أن يحصلَ تلقائيَّاً وبصورةٍ تراكميَّةٍ، مثلما أنَّ الكاربونَ يمكنُ أن يلتصقَ بأسطح

(١) بيهي، مايكل؛ صندوق داروين الأسود، ص ١٤.

*) جراهام كارينز سميث Graham Cairns Smith (١٩٣١-٢٠١٦م)، كيميائي أسكتلندي في جامعة جلاسكو، قدَّمَ عام ١٩٨٢م نظريَّةً عن نشوء أصل الحياة في الأرض، مفترضاً أنَّ أول نشوءٍ عضوي كانَ من طين. فإستناداً إلى نظريَّتِه فإنَّ الأشكالَ الحياتيَّة المعدنيَّة، تطوّرت من مزيج قبلَ حياتي Prebiotic من كريستالات الطين. من دون حاجةٍ إلى حساء بدائي، ولا غلافٍ جوّي. لكنَّ نظريَّته هذه لم تحظَ بقبولٍ واسع. لدى سميث أعمالٌ عديدة أبرزُها كتابُه الشهير ((المفاتيح السبعة لأصل الحياة) Seven Clues of Origin of Life أصدره عام ١٩٩٠م. ينظر: www.david Cairns Smith./c/encyclopedia/darling.info

السليكون الموجود بالطين، فتتحفّز التفاعلاتِ العضويَّة، وتتحفّزُ عمليَّاتُ البلمرة Polymerizationأو تضاعفِ الأصل، وهذه العمليَّاتُ تعني أنَّ جزيئاتٍ من نوعٍ واحد تتراصَصُ مع بعضِها مكوِّنةً سلاسلَ طويلةً وهياكل. ويمكنُ من خلال هذه العمليَّات أن تتحوَّلَ الأحماضُ الأمينيَّة إلى بروتينات، وأن ترتبطَ القواعدُ البسيطةُ ببعضها البعض مشكّلةً الـ(RNA) والـ(DNA) أو أحماضاً نوويَّةً أخرى [١]. وترتّبُ الجزيئاتِ المعدنيَّة مع شبيهاتِها، ينتجُ عرضاً جزيئاً جديداً ناسخاً لذاته، وهو الـ(RNA) وهو عبارةٌ عن مجموعةٍ من الأنزيمات، وهذا الناتج العرَضي أكفأ كثيراً من البلّوراتِ الأصليَّة التي سبقتها، ثمَّ تستمرُّ في التطوّر حتّى تظهرَ شفرةُ الـ(DNA)، وتتطوَّر الحياةُ من هذا الناتج التراكمي ذي الطبيعة الكيميائيَّة [٢]. ويؤكّد دوكنز أنَّ نشوءَ الـ(DNA) سبقته آليّاتٌ أقلُّ منه كفاءةً، وكذلك الحالُ بالنسبةِ إلى الـ(RNA)، الذي ظلَّ زمناً طويلاً غيرَ ذي قدرةٍ لنسخِ نفسه، ثمَّ بعدَ ذلك ظهرت القدرةُ على نسخِ ذاتِه بفعلِ تطور جيناتِ البلّورات المعدنيَّة من أجل تحسين كفاءة إنتاجِ (RNA) [٣]، وبحسب دوكنز أنَّه بمجرَّد ما يظهر (RNA) ناسخٍ لذاتِه حينها يمكنُ ظهورُ نوعٍ من إنتخابٍ تراكمي، ويبدأ التطوّرُ حتّى يظهرَ في النهاية شفرةُ (DNA)، وتبدأ عملياتُ

(١) ستيوارت، يان، وكوهين، جاك؛ وهم الحقيقة العقل الباحث عن المعرفة، ترجمة وعرض: شوقي، جلال، المكتبة الأكاديميَّة، القاهرة-مصر، ط١، ٢٠٠٠، ص ١٧.

(٢) ينظر: دوكنز، ريتشارد؛ صانع الساعات الأعمى، ص ٢١٨.

(٣) يبدو أنَّ بلوراتِ المعادن لها هدف حتى تُطور RNA ناسخاً لنفسه، وهذا في غايةِ الغرابة، خصوصاً وأنَّ دوكنز ينفي الغائيَّة في الكائنات الحيَّة بل وفي العالم ككل.

التطوّر في الكائناتِ الحيَّة [1].

هذا هو تصوّرُ دوكنز لظهور أصل الحياةِ تلقائيَّاً وعَرَضيَّاً، ودوكنز هنا يضعُ تصوّرَه هذا على نحو الإمكان وليس الجزم، فصحيحٌ أنَّه لم يتمَّ إثباتُ حصولِ هذه العمليَّات تجريبيَّاً؛ إلَّا أنَّ حصولَها ممكنٌ واقعيَّاً، ويعلّلُ عدم تمكنّنا من رصدِها تجريبيَّاً بسببِ طولِ المدَّة الزمنيَّة التي إستغرقتها هذه العمليَّات، حتى يكتملَ تكوينُ الخليَّة، فالمدَّة الزمنيَّةُ المقدَّرةُ هنا قرابةَ ثلاثةِ ملياراتٍ ونصف من السنين [2].

إذن دوكنز يقترحُ الانتخاب الطبيعي بطبيعتِه التراكميَّةِ كبديلٍ عن القولِ بالصدفة، وهذا البديل يراهُ فائقاً للبديلِ الآخر وهو التصميمُ الذكي، والسَّببُ الذي يسوقُه دوكنز لتفضيل التفسير بالانتخاب الطبيعي على القول بالتَّصميم، هو إنَّ الأولَ ذو طبيعةٍ تراكميَّة، في حين أنَّ الأخيرَ يُفسِّرُ ظهورَ الأشياءِ تفسيراً مباشراً، فالعينُ الإنسانيَّة وفقَ الانتخاب الطبيعي التراكمي، مرَّت بمراحلَ تطوّريَّةٍ بدءاً من عينٍ بسيطةٍ محدودة تراكمَ تطوّرُها في الحلقاتِ الوسيطةِ بينَ الكائناتِ ذواتِ العيونِ البسيطةِ والمحدودة، حتَّى وصلَ الحالُ إلى العينِ البشريَّة الأكثرِ تعقيداً، في حينِ إنَّ العينَ البشريَّة وفقاً للقائلين بالخلق، هي من تصميم الله دفعةً واحدة. كذلك فإنَّ مشكلةَ التفسير الخلقوي، أنَّه لا يُفسِّرُ لنا من خلقَ الخالق [3]. وكما تقدَّمَ آنفاً، فإنَّ دوكنز يُفضّل التراكميَّةَ على التصميم حتّى في نشوء الخليَّة، بتعقيدِها المتمثّل

(١) دوكنز، ريتشارد؛ صانع الساعات الأعمى، ص ٢١٧-٢١٨.

(٢) دوكنز، المصدر نفسه، ص ٢٢٧-٢٢٨.

(٣) دوكنز، ريتشارد؛ وهم الإله، ص ١٢٢-١٢٧.

بـ(DNA).

وبالنسبةِ إلى السؤال الثاني الذي يُتساءلُ فيه عن إمكانيَّـةِ توصّـل العلـمِ إلى إجاباتٍ مقنِعة عن نشأةِ الخليَّة، أو بقيَّةِ الأمثلة التي لم يتمَّ تفسيرُ نشوئِها علميَّاً إلى اليوم، فيوجدُ أمرانِ لا يختلـفُ علـى أحـدِهما أيٌّ مـن الخصـمين دعاة التطوّر ودعاة حركة التصميم الذكي؛ والآخرُ محلُّ خلافٍ بينهما. أمَّا الأول فإنَّه توجد أشياء لم تُفسَّر تفسيراً علميَّاً بنحوٍ مقنعٍ إلى الآن، فالأبحاثَ العلميَّةَ لم تـنجح فـي تقـديم تفسيرِ نشـأة الخليّـة، وأمثالها كالبكتريـا التـي تتحرَّك بآليَّةٍ تشبه المروحـة، فـلا يوجـدُ تفسـيرٌ علمـيّ يبيّـن كيفيَّـةَ نشـوئها تطوُّريَّاً بنحوٍ تجريبي. والثـاني إنَّ عـدمَ وجـود تفسـيرٍ تطـوّري لهـا يقـدح بنظريَّة التطوّر، ويجعل البديلَ الصالح لتفسيرِها هو التصـميم الـذكي، مثلمـا يؤكّد دعاةُ حركة التصميم الذكي، وإمَّا ألَّا تفقـدَ التطوريَّـةُ قيمتَهـا، ويُنتظـر الوقتُ الذي ينجحُ التطوّريّونَ في إيجاد تفسيرٍ مُرضٍ لتلك الأمثلة، لا سـيما وأنَّ القولَ بالنشوءِ الطبيعي كنظريَّةِ دوكنز في الانتخاب الطبيعي التراكمـي، ونظريَّةِ كيرينز سميث، يُفضّـلهما الملاحـدةُ على نظريَّـة التصـميم الـذكي، وكما ذكرَ دوكنز آنفاً بسببِ التراكميَّـة، وبسـببِ أنَّ التصـميمَ لا يُفسّـرُ مـن خلقَ الخالق[1].

لا يُقدِّمُ ((فلو)) ردَّاً على اعتراض دوكنز بشقّيه، ومع هذا فمن البساطةِ أن يُجابَ على كلا الشّقّين بالآتي:

١. بالنسبةِ إلى الشّقِّ الأول؛ كان على دوكنز أن يُقـدِّمَ مسـوِّغاً لادعـاه

(١) ينظر: دوكنز، ريتشارد؛ وهم الإله، ص ١٣٤.

بكونِ التفسير بالتراكم أفضلَ من التفسير دفعةً. هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى ماذا لو كانَ التفسيرُ بالتراكمِ معيباً خلافاً للتفسير بالدفعة؟، أليس المعيارُ الذي لا يُختلَف عليه عقلاً هو كونُ التفسيرِ منطقيًّاً وخاضعاً للتجربة أيضاً؟.

٢. أمَّا بالنسبةِ إلى الاعتراض الآخر وهو عدمُ تفسيرِ من خلقَ الخالق فقد مرَّ بيانُه آنفاً [١].

إذن إنَّ ((فلو)) في إلحاده كان تطوريًّاً، وفي إيمانه كانَ غير تطوّري، فقد إعتنقَ النظريَّةَ الخلقويَّة ممثّلةً بالتوجّه الذي عُرفَ بحركة التصميم الذكي، فـ((فلو)) لم يقتنع بأنَّ الخليَّة –كما يرى دوكنز-تشكّلت انتخابيا، بل هي كما تؤكّد حركةُ التصميم الذكي من نوع التعقيد غير القابل للاختزال. فالأبحاثُ العلميّة تثبت أنَّ شريط الـ(DNA) يبلغ من التعقيد حدّاً يجعل من تفسير النشوء طبيعيًّاً مستحيلاً. فالخليَّة في زمان داروين ليست كما هي عليه اليوم، إذ بفضل المجهر الإلكتروني، تمكّن العلماءُ من معرفةِ ما بداخلها، وما بداخِلها من شفراتٍ جينيَّة، ووظائف معقَّدَة، يكشف عن تصميمٍ يفوقُ ما نشاهده في العالم من دقَّة [٢]، إضافةً إلى أنَّ التوجُّهَ الجيني لنسخ ذاته يكشفُ عن أنَّ الجيناتِ لها هدف وسلوك غائي [٣].

إنَّ افتراض وجود سلوكٍ غائي في عمل الجيناتِ يرجعنا إلى توجُّهٍ عريق مثّلَه فلاسفةٌ وعلماءٌ كثر على رأسهم أرسطو، الذي أكَّدَ أنَّ حركةَ

(١) تُراجع فقرة ((ثانياً: الصياغاتُ الحديثة لحجّة التصميم) من هذا المبحث.

(٢) بيهي، مايكل؛ صندوق داروين الأسود، ص ٩-١١.

(٣) Flew, Antony; There is A God, p. 149.

الأشياء تتجهُ لغاية [1]. وهنا يبرز تساؤلان؛ الأول ((هل عمليةّ النسخ يمكنُ عدُّها حركة؟)) والتساؤلُ الآخر ((هل عمليةُ النسخ الجيني يمكنُ القول إنَّها غائيَّة؟)).

بالنسبةِ إلى التساؤل الأول فـ((فلو)) وإن أحجمَ عنه، لكنَّه مهمٌ للتساؤل الآخر، فبدون حركة لا يمكنُ الحديثُ عن الغائيَّة. والإجابةُ البديهيَّة هي الإيجاب، فمن البديهيَّ أنَّ عمليَّة النسخ الجيني حركة. فالحركةُ كما بيّنها أرسطو هي تغيّر والنسخُ يصدق عليه أنَّه تغيّر، وقد قسَّمَ أرسطو الحركةَ إلى ثلاثةِ أنواع هي حركة الكم، وحركة الكيف، وحركةِ المكان. فحركةُ الكم بالزيادة والنقيصة، وحركةُ الكيف بالاستحالة أي تغيُّر اللون، وحركة المكان تكون بالنقلةِ [2]. لكنَّ عمليَّةَ النسخِ للجينات من أيِّ نوعٍ من أنواع الحركة؟ بالنسبة إلى النوعِ الأول، فيصدقُ أنَّ النسخ حركةٌ كميَّة. فما يؤكّدُه علم الجيناتِ هو أنَّ الكروموسوماتِ المنتقلةِ في الحيمن أو البويضة، هي نصفُ الكروموسومات التي يحملُها كلٌ من الذكر والأنثى في التكاثر الجنسي، فالكروموسوماتُ لا تنتقلُ جميعاً إلى الوليد [3]. أمَّا حركةُ الكيف، فيبدو أنَّها لا تنطبق على الحركة النسخيَّة، إذ لم نعرف من خلالِ كتاباتِ علماء الجيناتِ أنَّ للجيناتِ كيفاً. بقيت حركةُ الانتقال فهي بلا شك يمكنُ انطباقها على حركةِ النسخ، فالنسخُ لجينٍ ما كما في النطفة أو

(١) أرسطو؛ الطبيعة، المجلد الأول، ص ١٦٨.

(٢) أرسطو؛ الطبيعة، المجلد الثاني، ص ٧٤٧.

(٣) دوكنز، ريتشارد؛ الجينة الأنانيَّة، ترجمة: تانيا، ناجيا، دار الساقي، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٩، ص ٤٥.

البويضة، ينتقلُ بخروجهما من الكائن الحي [١].

ويبقى سؤالٌ مفصلي هو هل تُعدُّ عمليةُ النسخ هذه حركةً غائيَّةً؟ والإجابةُ إن كانت بالإيجاب حينها يأتي السؤال عن سببِ توجُّهها الغائي، فالتوجُّهُ الغائي نوعٌ من التَّصميم، فكيفَ حصلَ هذا التوجّهُ في جسيماتٍ غير عاقلة؟ يقول ((فلو)) معبِّراً عن هذا السؤال "إنَّ السؤال الفلسفي الذي لم يُجب عنه في دراساتِ أصل الحياة هو: كيف يمكن لكونٍ بمادةٍ من دون عقل أن يُنتجَ موجوداتٍ لها نهاياتٌ حقيقيَّة ولها قابليَّاتٌ على نسخ ذواتها ولها تشفيرٌ كيميائي؟" [٢]. والإجابةُ المرضيةُ هي وجودُ عقلٍ وجَّهها وصمَّمها بهذا النحو، وهذا ما انتهى إليه أنطوني ((فلو)) وفلاسفةٌ آخرون [٣]. لكن إن لم تكن عمليَّةُ النسخ متّجهةً لغاية، فستكونُ عمليةُ النسخ تلقائيَّةً، ولا معنى للسؤال عن سبب وجود عمليَّةِ النسخ. وهذا ما يخلصُ إليه الفريق الآخر المناوئ لحجّة التصميم، ممثّلاً بأنصار التوجّهِ الطبيعي التجريبي، فعلماءُ الأحياء من أمثال دوكنز وجراهام كارنز سميث، يرونَ أنَّ

(١) يذكر ريتشارد دوكنز أنَّه حتى في الإنشطار الأول لخليَّة الإنسان في بداية كونه جنيناً، فإنَّ الخليةَ تنقسم إلى اثنتين ثمَّ أربع وهكذا إلى مليارات الخلايا، وهذا النسخُ يتمُّ -كما يقول- بأمانة وتقريباً من دون أخطاء، ولا ندري كيف يتمُّ النسخ المطابقي مع المعرفة التقريبيَّة. (دوكنز، ريتشارد؛ الجينة الأنانية، ص ٤٠).

(٢) Flew, Antony; There is A God, p. 124.

(٣) Ibid, p. 124-125.

نشوءَ الحياةِ تمَّ بصورةٍ طبيعيَّة [١]، وبحسب دوكنز فإنَّ كلَّ عملياتِ النسخ الجيني تتمُّ تراكميَّاً وفقَ آليةِ الانتخاب الطبيعي، وهذه الآليةُ لا غايةَ لها، بمعنى أنَّها لا تتجهُ إلى هدفٍ مستقبلي، يقول دوكنز مؤكّداً هذا المضمون "الانتخاب الطبيعي التراكمي، هو أعمى بالنسبة للمستقبل، وليس له هدف على المدى الطويل" [٢].

يستعين ((فلو)) في تأييد وجهةِ نظره التي تقضي بوجود توجّهٍ غائي للجيناتِ في نسخ أنفسِها، بآراءَ لعلماء وفلاسفةٍ معاصرين يشاركونَه هذا الرأي، ويُلحظُ عليهم أنَّهم يتبنّون نظريَّةَ أرسطو التي تؤكّد ما قدَّمناه آنفاً من أنَّ الحركةَ في الطبيعة -ومنها حركة الجينات- تتجهُ لغاية. فمثلاً يذكر نصّاً للفيلسوف جون هالدين John Haldane * يقول فيه "إنَّ نظريّات أصل

(١) تقدَّم بيانُ نظريَّة كيرنز وتأييد دوكنز لإمكانيّتها كنظريَّةٍ لتفسير نشوء الحياة عن طريق تطورٍ تراكمي لآلياتِ نسخ العناصر غير الطبيعيَّة وصولاً لتكوّنِ الـ(RNA) والـ(DNA) في ص ١٢٥.

(٢) ينظر: دوكنز، ريتشارد؛ صانع الساعات الأعمى، ص ٨٣

*) جون هالدين John Haldane فيلسوف أسكتلندي، ولد عام (١٩٥٤م) حصل هالدين على تعليمهِ العالي في الفنون المرئيَّة من كلية ميدوَي Medway للتصميم المنضوية لجامعة لندن للفنون. بعدها ارتاد مدرسة ويمبلدون Wimbledon للفنون، لكنّه حوّل مسارَه لدراسة الفلسفة في كلية بيركبيك Birkbeck في جامعة لندن فحصل على الدكتوراه فيها. ينتمي هالدين للفلسفة التحليليَّة، وعملَ في نشاطاتٍ خارجَ العمل الأكاديمي؛ فعمل مذيعاً، ويشغل منصب مستشارٍ في الفاتيكان. لهالدين مجموعة من الكتب منها: ((الفلسفة العمليَّة: مقدمة تاريخية) Practical Philosophy: A Historical Introduction، و ((هل كلّ فعلٍ أخلاقي ذو مغزى؟) ؟Is Every Action Morally Significant. ينظر:
http//www.johnhaldane.org

الحياة لا تقدّم تفسيراً كافياً، بسبب أنها تفترض وجود إعادة الإنتاج الذاتي في مرحلةٍ مبكّرة، وهي لم تُظهر أنّها يمكن أن تَبرزَ بطرقٍ طبيعيّة من قاعدةٍ ماديَّة" [١].

يمكن أن يردَّ أنصارُ التوجّهِ المقابلِ على كلام هالدين الذي ارتضاه ((فلو)) بما ذكرناه آنفاً عن فرويد ودوكنز [٢]، لكن مع هذا يبقى اعتراض هالدين وأمثاله قائماً، فباعتراف دوكنز إنَّ إعادةَ إنتاجِ تجربة حدوث الحياة مختبريَّاً، لم تنتج RNA ولا DNA، ومع هذا يرى دوكنز وأمثاله أنَّ حدوثَه طبيعيَّاً ممكن رغم عدم تحققِه تجريبيَّاً، في حين يذهب ((فلو)) وأنصارُ حركة التصميم الذكي كذلك هالدين إلى أنَّ نشوء النسخ غيرُ ممكنٍ ماديَّاً وإنَّما هو عملية معقّدة جداً يحتاجُ إنشاؤها إلى ذكاءٍ خارق [٣]. وهذا ما جعل ((فلو)) يعيد الإعتبارَ إلى حجَّةِ التصميم، فالتعقيد الجيني يدلُّ على وجود مصمِّم له، وهذا المصمِّم هو الله.

لم يبقَ إلَّا أن نعرفَ هل للجيناتِ غاية في عمليَّة نسخ ذاتِها أم لا؟، في الواقع يكتفي ((فلو)) بالقول بالغائيَّة دون أن يثبت مدَّعاه، أو أن يناقشَ من ينفي الغائيَّة عنها. فهو مثلما تقدّم يقرُّ بغائيّةٍ للجيناتِ تتجلَّى بحركتِها النسخيَّة. ومن الصعبِ جداً ألَّا يُعترفَ بالغائيّةِ لعنصر حي يقوم بمهمَّةٍ معقّدة، فعمليَّةُ النسخ تحفظُ وجودَ النوع الحي -كالنوع الإنساني- فما الذي

(١) Haldane, John; in Atheism and Theism, quoted by: Flew, Antony; There is A God, p. 125.

(٢) تقدم آنفاً في الفقرة ((أ. النظريَّةُ التفسيريَّة لنشوءِ الكائنات الحيَّة).

(٣) Flew, Antony; There is A God, p. 123.

يدفعُ الجيناتِ على نسخِ ذواتِها بتلك العملية الدقيقة والمعقّدة إن لم يكن لها غاية؟.

وما انتهى إليه ((فلو)) من القول بغائيَّة عمليَّة النسخ أرجحُ -في نظرنا- ممَّا يقول به الفريق المعارض. فمن غير المنطقي أن تُنفى الغائيَّةُ عن الجينات.

ب. نظريّة الانفجار الكبير وتفسيرُ نشوء الكون

تقدَّم أنَّ التفسير الأحيائي تمَّ من خلالِ نظريَّتين هما التصميم، والتطوّر. لكن ماذا عن تفسير نشأة الكون؟ توجدُ نظريَّتان معاصرتانِ اليوم هما:

١. نظريَّةُ الثباتِ الكوني، أي أنَّ العالمَ وُجدَ هكذا من الأزل، أو أنَّه تمَّ خلقُه وظلَّ هكذا دون تغيّر [١]. بالنسبةِ إلى الفرضِ الأول وهو أزليَّةُ الكون يكون لا معنى للسؤالِ عمَّن أوجدَ الكونَ لأنَّه موجودٌ منذ الأزل. وهذه النظريَّة ليست علميَّةً فحسب، وإنَّما تبنّاها فلاسفةٌ كُثر، و((فلو)) كان من معتنقي هذه الفكرة لا من حيث التأكد واليقين، وإنَّما من باب الإمكانِ المنطقي. هذه النظريَّةُ تمَّ دحضُها علميَّاً فيما بين الأعوام (١٩٢٢-١٩٢٩م)[٢].

٢. نظريَّة الانفجار الكبير، التي تمَّ البرهنةُ عليها عام (١٩٧٠م) من قبل ستيفن هوكنج وبنروز، هذه النظريَّةُ تؤكّد أنَّ للكون بدايةً، فقد كانَ الكونُ

(١) هوكنج، ستيفن؛ موجز تاريخ الزمان، ترجمة: مصطفى، إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-مصر، من دون طبعة،٢٠٠١، ص ١٨.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٤٨ و٥٥.

في حجمٍ صغيرٍ جداً وله درجتا حرارةٍ وكثافةٍ في غايةِ الارتفاع، وانفجر متّسِعاً مع مرور الوقت بتباعدِ أجزاءه عن بعضِها وتشّكلَ الكونُ بصورته المعهودة اليوم [١].

لن نجانبَ الصوابَ إن قلنا إنَّ هذه النظريَّةَ هي العاملُ الأهمُّ في تغيير ((فلو)) لقناعتِه وإعادةِ التفكيرِ في حجَّةِ التصميم. إلَّا أنَّنا يمكنُ أن نعرفَ تماماً أهميَّةَ هذه النظريَّة في تغيير قناعتهِ إزاءَ حجَّة التّصميم، فـ((فلو)) كما تقدَّمَ آنفاً [٢] كان مثلَ هيوم ورسل وأضرابِهما لا يرى موجباً للاعتقاد بحدوثِ الكون، فالكونُ يمكنُ أن يكونَ قديماً بصورتِه هذه دون أن تكونَ له بداية، وإن كان هذا حاله فلا معنى للسؤالِ عمَّن أوجدَ الكونَ بسبب أنَّه بلا بداية. لكنَّ ثبوتَ وجودِ بدايةٍ للكونِ وفقاً لنظريَّةِ الانفجار الكبير، ألغى هذا الفرضَ، وأعادَ التساؤلَ المشروعَ مَن أنشأ هذا الكونَ وصمَّمَه بعد إن لم يكن موجوداً؟ .

ولابدَّ من الإشارةِ إلى نقطةٍ جوهريَّةٍ لم يذكرها ((فلو)) وهي إنَّ كلَّ ما يريد ((فلو)) قولَه هو إنَّ الكونَ ليس أزليَّاً بل له بداية، لكن تبقى مشكلةُ الكون قبل حدوثِ الانفجار هل كان عدماً أم لا؟ هذه المسألةُ مهمَّةٌ جداً، بسبب أنَّ الكونَ على وفق نظريَّة الانفجار العظيم في لحظة حدوث الانفجار لم يكن عدماً بمعنى أنَّه ليس موجوداً، بل كان حجمُه صفراً. يقول هوكنج "فيما يُعتقد، فإنَّ الكونَ وقتَ الانفجار الكبير نفسِه يكون حجمُه

(١)هوكنج، ستيفن؛ موجز تاريخ الزمان، ترجمة: مصطفى، إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-مصر، من دون طبعة،٢٠٠١، ص ٥٥.

(٢) تقدّم تفصيلُه في الفقرة ((ثانياً: الصياغاتُ الحديثة لحجّة التصميم) من هذا المبحث.

صفراً" [١]. لكن هل كان قبلَ الانفجار موجوداً أم لا؟ وهذا ما لا يمكنُ معرفتُه علمياً، يقول هوكنج "حتى لو كانت هناك أحداثٌ قبل الانفجار الكبير، فإنَّ المرءَ لا يستطيع استخدامَها لتحديد ما سيحدث بعدها، لأنَّ القدرةَ على التنبؤ تنهار عند الانفجار الكبير" [٢].إذن لا يُعلم حالُ الكون قبل الانفجار ولا يمكنُ الجزمُ بأنَّه كان موجوداً، بل كلُّ ما يمكنُ معرفتُه هو وضعُه حين الانفجار، وكما قال هوكنج فإنَّ حجمَه كان صفراً.

إذن ما يهمُّ ((فلو)) هو وجود بدايةٍ للكون، وأنَّه ليس أزليَّاً. وهذا ما يعيدُ السؤالَ الذي استبعدَه ((فلو)) مسبقاً وهو ((من أحدثَ الكون؟)) فهذا السؤالُ له معنى الآن، إذ لا إمكانيَّةَ للقول بأزليَّة الكون بعد الآن. وهذا ما يُسوِّغ توجُّهَ ((فلو)) الجديدَ الذي قارنَ فيه بين نظريَّة الانفجار الكبير وتقريرِ الكتاب المقدَّس بالخلق من عدم [٣]. يقول ((فلو)) "عند أولِ معرفةٍ لي بنظريَّةِ الانفجار الكبير كملحد، بدا لي أنَّ هذه النظريَّة صنعت فرقاً كبيراً بسبب إقتراحها أنَّ للكونِ بداية، وهذا هو أولُ جملةٍ في سفر التكوين ((في

(١) هوكنج، ستيفن؛ موجز تاريخ الزمان، ص ١٠٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٣) يوجد خلافٌ بين الباحثين حول معنى الخلق في آياتِ الكتاب المقدّس؛ فقد انقسموا قسمين: فقسمٌ رأى أنَّ معنى كلمة Bara بالعبريَّة تعني الخلقَ من العدم، والقسمُ الآخر قالَ إنَّ معنى الكلمة هذه قد يُقصد به الصنع، أي الخلق من مادة وليس من عدم، و ((فلو) من كلامه المذكور في المتن يتبع القسمَ الأول. لمزيدٍ من التفصيل ينظر:
ثيسن، هنري كلارنسن؛ محاضرات في علم اللاهوت النظامي، ترجمة: هدى، بهيج وسامي، مورغان، مركز مورغان للنشر والإعلام، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠١٤، ص ١١٩-١٢٤.

البدء، خلقَ الله السماواتِ والأرض))" [1].

وبهذا الفهم فإنّ حجَّةَ التصميم معتبرَةٌ فلسفيًّاً، وبحسب ((فلو)) فإنَّ التفسيرَ المنطقيَّ لإحداث الكون هو الله. و((فلو)) يحاول هنا دحضَ توجّه بعض الفيزيائيين المعاصرين بعد تأكيد حدوث الكون بالانفجار العظيم، فبعضُ الفيزيائيين قدَّمَ تفسيراً بديلاً للقول بخلق الله، وهو ما يُعرف بنظريَّة ((الأكوان المتعدّدة)) [2]، التي يعدها ((فلو)) محاولةً للهرب من الاعتراف بتفسير الخلق الإلهي للكون [3].

ينتقد ((فلو)) نظريَّةَ الأكوان المتعددة من جهتين؛ الأولى أنَّها لا تفسّر نشوء الكون، بل هي تزيد الوضعَ سوءاً، فالأكوان المتكثّرة يبقى السؤالُ عن

---

(١) Flew, Antony; There is A God, p. 136.

(٢) نظرية الأكوان المتعددة Multiverse Theory هي إحدى نظريات الأكوان المتوازية، التي ترجح إمكانيةَ وجود أكوان أخرى غير كوننا. ظهرت هذه النظرية كنتيجة لمحاولات وضع نظرية موحّدة لكل النظريات الفيزيائية المعترف بها في المجتمع العلمي، التي تسعى إلى توحيد قوى الطبيعة الأربع (الجاذبية، القوة الكهرومغناطيسية، القوة النووية الكبرى، القوة النووية الصغرى) معاً ٢٦، ومن أشهر هذه المحاولات هي النظرية M Theory 'M' المعروفة باسم ((نظرية كل شيء)) التي قدَّمها ستيفن هوكنج. ومضمون هذه النظرية بإختصار؛ إنَّ الكون قبل الإنفجار الكبير كان ممكناً أن يكون بشكل آخر، بإعتبار أنه قبل تشكّله كان خاضعاً للقوانين الكمومية، التي يكون فيها الجسيم قابلاً لسلوك مسارات لانهائية، وبالنسبة لكوننا فهو أحد مسارات كثيرة لجسيم ما قبل الإنفجار الذي تشكل منه. وعليه فإن المسارات الأخرى هي التي شكلت الأكوان الأخرى. ينظر:

كاكو، ميشو؛ فيزياء المستحيل، ترجمة: سعد الدين، خرفان، عالم المعرفة، الكويت، ط١، ٢٠١٣، ص ٢٧٥. و: هوكنج، ستيفن، مولدينو، ليونارد؛ التصميم العظيم، ص ١٦٥-١٦٦.

(٣) Flew, Antony; There is A God, p. 137.

تفسيرِ نشوئها قائماً. والجهةُ الأخرى هي أنَّ التفسير بالخلق الإلهي أقربُ منطقيَّاً، في حين إن التفسيرَ بالأكوان المتعدّدة أبعدُ منطقيّاً، وحالُ المفسِّر لنشوء الكون بأكوانٍ متكثّرة، لا يختلفُ عن حال التلميذ الذي لا يرتضي الأستاذ عذرَه لعدم إحضار الواجب البيتي، بأنَّ كلباً أكلَ دفترَه، فيأتي بعذرٍ آخرَ هو أنَّ كلاباً كثيرةً أكلت دفترَه ذاك[1].

يُلحظُ على رأي ((فلو)) أنَّه يوجد شَبَهٌ كبيرٌ بين اعتراضه على نظريَّة الأكوان المتعدّدة، وبين اعتراض أرسطو على نظريَّة المثل لأفلاطون، فأرسطو يُشبّه لجوءَ أفلاطون إلى تفسير الأشياء بالمثل، برجلٍ يعجز عن عدِّ عددٍ قليل من الأشياء، فيتصوّر أنَّه يمكنُ أن يحلَّ المشكلةَ بمضاعفةِ العدد[2]. وبديهي مثلما أكَّد ((فلو)) أنَّ المشكلةَ تتضاعف بتكثير الأكوان.

وما قدَّمَه ((فلو)) من تأكيدٍ على أنَّ تفسيرَ نشوء الكون بخلق الله أقربُ منطقيَّاً من تفسيره بالأكوان المتعدّدة صحيحٌ تماماً، فوفقاً لنصل أوكام؛ إنَّ التفسيرَ بخلقِ الله للكون، كافٍ وأيسر، من تفسيره بملياراتِ الأكوان، التي لا دليلَ على وجودِها أصلاً. وليس ((فلو)) ومن معه من المعارضين لنظريّة الأكوان المتعدّدة أولَ من رفضَ هذه الفكرة، ((فلو)) رجعنا إلى بدايات الفلسفةِ فإنَّ فكرةَ وجود كونٍ آخر غير كوننا لم تحظَ بقبولٍ من أفلاطون وأرسطو على السواء، فبالنسبةِ إلى أفلاطون فقد كتب يقول "فهل كنَّا على حق في قولنا بسماء واحدة، أو كان أصحَّ أن نقول بسماواتٍ كثيرة لا تُحصى؟ لقد كنَّا على حق في قولنا بسماء واحدة، اللهم إلّا أن كان من

(١) Flew, Antony; There is A God, p. 137.

(٢) ستيتس، ولتر؛ تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢١٩.

شأنها أن تُبدعَ على صورة المثال. لأنَّ الكائن المنطوي على الكائنات الحيّة القلية لا يمكن أن يكون ثانياً بعد آخر، إذ ينبغي من جديد أن يكونَ هناك حي آخر يشمل الاثنين الأوّلَين. لأنَّهما يكونان بمثابة جزأين له. ولن يُقال بحق عندئذٍ إنَّ هذا الحيَّ قد صُنعَ على شبَههما، بل على شبه الذي يحويهما. فلكي يكون إذن الحيُّ شبيهاً في وحدانيّته بالحي الشامل، لهذه الاعتبارات لم يصنع المبدِعُ عالمين ولا عوالمَ لا تُحصى، وإنَّما حدثت ووُلدت هذه السماءُ وحيدةً وسوفَ تبقى أبداً وحيدة" [١].

كذلك أرسطو فقد أشار إلى استحالة تَعدُّد العوالم من وجهةٍ منطقيّة، اذ كتب يقول "وأما إنَّ العالم واحدٌ فظاهرٌ. وذلك إنَّ العوالمَ إن كانت كثيرةً على مثال الناس، فيجب أن تكونَ العللُ الأُوَل أكثرَ من واحد، متّفقةً في الصورة" [٢].

النتيجة؛ إنَّ التفسير المنطقيَّ لنشوء الكون وبدايتِه هو الله، وعليه فإنَّ حجّةَ التصميم صحيحةٌ عند ((فلو)).

إنَّ ما انتهى إليه ((فلو)) من كونِ حدوث الانفجار للكونِ تمَّ بسببِ خلقِ الله، مقاربٌ جداً لما قالَه الفيلسوف اليوناني القديم أنكساغوراس، فقد انتهى رغمَ قِدمه إلى وصفٍ لنشوء الحركة وبدايتِها في الكون، ثمَّ انتشارِها شيئاً فشيئاً بالضبطِ مثلما تفيدُه نظريَّة الانفجار الكبير، فيقول في شذرةٍ ممَّا بقيَ من كتابٍ له في العلم الطبيعي "العقل هو الذي حرَّك الحركةَ الكليَّة

---

(١) افلاطون؛ محاورة الطيماوس، ص ٢٠٤.

(٢) أرسطو؛ ما بعد الطبيعة، ضمن: (أرسطو عند العرب)، تحقيق: بدوي، عبد الرحمن؛ وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٨، ص ٩.

فتحرّكت الأشياء الحركة الأولى. وبدأت الأشياء تتحرّك من نقطةٍ صغير، ولكنَّ الحركةَ الآن تمتدُّ إلى مساحةٍ أكبر، ولا تزالُ تنتشر"[1].

وحتى لو لم يكن تصوّرُ أنكساغوراس لنشأة الكون مثلَ التصور العلمي المعاصر، إلَّا أنَّ توصّلَه إلى أنّ حدوث الحركة في نقطةٍ صغيرة، هو نتيجةٌ لإحداثِ العقل لتلك الحركةِ موافقٌ لاستنتاج ((فلو)) لحصول حركةِ مركّباتِ الكون الأوليَّة لحظةِ الكون وتوسّعِها واستمرارها إلى الآن.

(١) نقلاً عن: الأهواني، أحمد فؤاد؛ فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ١٩٥.

الفصل الثالث

موقف فلو من طبيعة اللّه

توطئة

يشيرُ مفهومُ ((طبيعة الله)) عادةً إلى ما يـرتبطُ بتصوّر الله، من صفاتٍ تُعزى إليه من قِبلِ كتب الأديان المقدّسة، أو النّظريّات الفلسفيَّة، أو التجربة الشخصيَّة [1]. واستعراضُ الكتابات التي تتضمّنُ عناوينَ من قبيل عن طبيعة الآلهة ((on the Nature of God)) لشيشرون، أو طبيعة الله ((Nature of God)) لإدوارد ويرنغا* Edward R. Wieringa ، أو هل لله طبيعة؟ ((Does God Have Nature?)) لـ((آلفن بلانتينجا))، وغيرها من العناوين المشابهة، فهذه كلُّها تتضمّن دراسةَ ما يُنسبُ إلى الله من صفاتٍ من قبيل، اللاماديَّة، وكليَّة القدرة، والعلم، والحكمة.

بالنسبةِ إلى ((فلو)) فإنَّه لم يُخصّص في كتاباتِه عنوانَ ((طبيعة الله)) أو أيَّ مفهومٍ مقاربٍ له في الدلالة، وإنَّما تطرّقَ إلى الحديثِ عن بعضِ موضوعاتِ طبيعةِ الله وهي لا ماديَّةِ الله، كليَّة علم الله، كليّةُ القدرة، وكليَّة الخير والمحبَّة الإلهية للخلق. لكنَّه تطرَّق إلى موضوع ((طبيعة الله)) متضمَّناً في بدايةِ كتابيه افتراض الإلحاد ((Atheism Presumption of)) وهل الله

(١) Wieringa, Edward.R; The Nature of God, Cornell University Press, New York, USA, 1st edition, 1989, p. 1.

*) إدوارد وورنغا Edward R. Wierenga فيلسوف، وبروفسور في فلسفة الدين، يشغل كرسي الأستاذيّة في قسم الأدب الديني في جامعة روتشستر في نيويورك. إهتماماتُه تتركّز في مجال فلسفة الدين واللاهوت، له كتاب شهير هو Nature of God The طبيعة الله. ينظر: www.closertotruth.com/contributor/edward-wierenga/profile.

موجـود؟ ((Does God Exist?)) فـي معـرضِ بيانِـه لنظريَّتـهِ ((افتـراض الإلحاد)) التي يؤكّدُ فيها أنَّ البحثَ في مسألةِ وجودِ الله يتوقّف على معرفـةِ المقصودِ أوّلاً بمفهوم "الله"، حيثُ يقعُ على عاتقِ المـؤمنين تعريـفُ مفهـومِ "الله" أولاً، من أجل إيضاحِ المقصود منه، حتّى يتسنّى بعدَها الحـديثُ عـن وجودِه من عدمِه. ووفقاً لتعريفاتِ الأديـانِ الإبراهيميَّـة، وبعـضِ التعريفـاتِ الفلسفيَّة؛ فإنَّ ((فلو)) يُلاحظ أنَّ اللهَ فـي تلـك التعريفـاتِ يتَّسـمُ بجملـةٍ مـن الخصائص يأتي في مقدّمِها أنَّه كائنٌ لا مـادّي، أو هـو روحٌ بـلا جسـد (أي كائن مشخّص) [1]. أمَّا الصّفاتُ الأخرى المذكورةُ آنفاً؛ فقد بَحثَها ((فلـو)) ضمنَ موضوعِ مشكلةِ الشّر ودراسةِ تسويغاتِ وجودِه. و((فلو)) في دراسـتِه وبحثِه في مشكلة الشّر يتوصّلُ إلى تعـارضِ وجـود مظـاهر الشّـر فـي العـالم بمختلفِ أنواعِه، مع صـفاتِ الخيريّـة والقـدرةِ والعلـم. وقـد أبـدى ((فلـو)) اهتماماً كبيراً بهذه المشكلة، بسببِ أنَّ وجودَ الشّر في العالم وكما يقول في كتابِه الأخيـر ((يوجـد الـه)) There is A God أنَّ "أحـد الأسـباب المبكّـرة لتحوّلي إلى الإلحاد كان مشكلة الشّر" [2].

يستعرضُ ((فلو)) مجموعةً من التعريفاتِ لمفهوم "الله"، والتي يقسـمها إلى قسمين [3]:

١. تعريفاتُ الفلاسفةِ واللاهوتيين المنتمـينَ إلـى الـدياناتِ الإبراهيميّـة

(١) Flew, Antony; God and Philosophy, p. 14-16

(٢) Flew, Antony; There is A God, p. 13.

(٣) Flew, Antony; There is A God, p. 14-16 and 29.

الـثلاث، منهـا تعريـفُ ريتشـارد سـوينبرن Richard G. Swinburne * (١٩٤٣_؟) وتتّسم هذه التعريفاتُ بوجودِ نقاطِ إلتقاءٍ فيمـا بينهـا فـي تصـوّر طبيعة الله، منها لامادِّيَّة الله، وكليّةُ الخير، والقدرة المطلقة، والمحبّة للخلـق، إضافةً إلـى اسـتحقاق العبـادة. هـذه التعريفـاتُ تثيـرُ مشـكلاتٍ ثـلاث، هـي مشكلةُ لامادِّيَّة الله، ومشكلةُ روحيَّة الله في فلسفة سوينبرن، كـذلك مشـكلة الشّر.

٢. التعريفاتُ الربوبيَّة، وتتمثّلُ بتعريفاتِ أرسطو، وإسبينوزا، وآينشتاين، بـل حتّـى مـا عـدَّه بعـضُ فلاسـفةِ ولاهـوتيي الأديـانِ الثلاثـة، مـن حجـجٍ اعتمدوها لإثباتِ وجود الله، كما نجـده عنـدَ القـدّيس تومـا الأكـويني فـي حججِه الخمس على وجـود الله [1]؛ هـي فـي حقيقتِهـا حجـجٌ لإثبـاتِ الإلـه الأرسطي، بوصفِه المحرّكَ الأول، والعلّة الأولى، والكـائن الضـروري. هـذه التعريفاتُ تؤكّدُ أنَّ اللهَ تركَ الطبيعةَ ومخلوقاتِها ومن ضـمنها الإنسـان، إلـى

---

*) ريتشارد سـوينبرن Richard G. Swinburne (1943_) فيلسـوف إنكليـزي، ينتمـي إلـى الإتجاه التحليلي في الفلسفة، تنوّعت اهتماماتُـه بـين اللاهـوت وفلسـفة الـدين وفلسـفة العلـم. إبتدأ في مسيرته الفلسفيَّة عام (١٩٥٤م) في جامعة أكسفورد، وبعد إكمالـه تحصـيل الـدكتوراه من هذه الجامعة، أصبح محاضراً في جامعة هال Hull، ولمدة تسعة أعوام كـان تركيـزه علـى فلسفة العلوم. وبعد أن أصبح بروفيسوراً في الفلسـفة عـام (١٩٧٢م) فـي جامعـة كيـل Keele تحول اهتمامه إلى فلسفة الدين واللاهوت، وظلَّ على اهتمامه هذا واشتهر به إلى الآن.

أصـدر سـوينبرن مجموعـةً مـن الكتـب منهـا:- ((المكـان والزمـان) Space and Time عـام (١٩٦٨)، و ((إتساق الإيمان) The Coherence of Theism عام (١٩٩٣م)، وكتاب ((وجـود الله) The Existence of God عام (١٩٩٧م). ينظر:. http://users.ox.ac.uk/~orie0087/

(١) ينظر: الأكويني، توما؛ الخلاصة اللاهوتيّة، المجلد الأول، ص ٣٢-٣٣.

أنظمـةِ الطبيعـةِ دون تـدخّلٍ فـي مجريـاتِ أمورِهـا. فـاللهُ هنـا يُشـابهُ الآلهـة الأبيقوريَّة. فاللهُ غيرُ مسؤولٍ عن الخير والشّر، والوحي، والعقابِ والإثابة.

ويقصدُ ((فلو)) بالآلهـةِ الأبيقوريَّـة، وصـفَ أبيقـور Epicurus (٣٤١-٢٧٠ق.م) للآلهة الذي يقولُ فيه إنَّ الآلهـة تعيشُ حياةً خالـدةً كلُّها هـدوءٌ وصفاءٌ وسعادة. ممّا يُؤكّد أنَّها لا تتدخّلُ في حياةِ البشر، فالتدخّلُ في حيـاةِ البشر يُعكّر ذلكَ الصّفاءَ والسّعادة. هذا التصوّرُ الأبيقوري يستندُ إلى حجّتـه التي ساقَها لأجل تأكيدِ وجودِ الآلهة ومفادُها، إنَّ لكـلِّ شـيءٍ ضـدّاً يُعادلُـه، فلابدَّ أن يُقابلَ الوجودَ الفاني والمتألّم وجودٌ سعيد وخالد [1]. لكنَّ ((فلـو)) ركّزَ على جانـبٍ واحـدٍ مـن جوانـبِ المقارنـةِ بـينَ تصـوّرِ أبيقـور وتصـوّر أرسطو. فرغمَ وجودِ شبهٍ بين الإله الأرسطي، والآلهة الأبيقوريَّة؛ فإنَّ الفـرقَ الجـوهريَّ بـين التصـوّرين هـو أنَّ آلهـة أبيقـور مشخَّصـة، فـي حـين أنَّ إلـهَ أرسطو غيرُ مشخّص، كذلكَ فإنَّ حالةَ الخلود والهـدوءِ والرّاحـة التـي تـنعمُ بها الآلهة الأبيقوريَّة، تحطُّ من الكمال الإلهي، في حينِ أنَّ الإله الأرسطي لا يعتريه هذا النقص.

هذه التعريفاتُ لا مشكلةَ فيها -بالنسبة إلى ((فلو))-سوى لا ماديَّة الله، وهي مشكلةٌ يمكنُ تجاوزُها وفقاً لمنهجِ ((فلو))، بعَدِّ اللغـةِ الإعتياديـة (أي المقابلة للّغاتِ الاصطلاحية المستعملة في العلـوم) لا تصـطدمُ بلاماديَّـة الله، فاستنادا لهذه اللغـة؛ فـإنَّ اللهَ لا مـادّي، لكـنَّ القـولَ بـأنَّ اللهَ كـائنٌ لا مـادّي ومشخَّص يراها مشكلةً بسبب عدم اتّساقها مع اللغـة الإعتياديَّـة، فضـلاً عـن

(١) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢٩٣.

كون هذه التعريفات بعيدةً عن مشكلةُ الشّر، من حيثُ أنَّ الله لا يتدخّلُ في مجرياتِ الحياةِ، وإنَّما قوانينُ الطبيعةِ هي من تفعلُ ذلك، خلافاً للتعريفات السّابقة، إضافةً إلى أنَّ مشكلةَ التشخيص لله غيرُ موجودةٍ فيها. وسيتبنّى ((فلو)) هذا التوجّهَ الربوبي في تحوّلِه إلى الإيمان.

وعليه، فإنَّ موضوعاتِ طبيعة الله في فلسفةِ ((فلو)) يمكنُ تبيانُها في مبحثين:

١. لا ماديّة الله.

٢. مشكلةُ الشّر.

المبحثُ الأول

لا ماديَّةُ الله

أولاً: مشكلةُ لاماديَّة الله

من المؤكّدِ أنَّ اللهَ كما في تقريراتِ معظَمِ الشّرائعِ الدينيَّة ولا سيما الإبراهيميّةِ منها؛ هو عبارة عن كائنٍ لا مادّي، بمعنى أنَّه ليسَ من مكوِّناتٍ وعناصرَ ماديَّة، وهو لهذا خارجُ حدود التجربةِ الحسيَّة. وهذا الأمرُ واضحٌ، فمقرِّراتِ الشرائع الإبراهيميَّةِ الثلاث، وكذلك الرؤى الفلسفيّة ولا سيما المؤمنةِ بما يوافقُ تلك الشرائع منها تؤكّدُ هذا الأمرَ، ففي الكتبِ السماويةِ نجدُ نصوصاً تؤكّدُ إنَّ اللهَ كائنٌ غيرُ مادّي، على سبيل المثال في الكتابِ المقدَّس وردت هاتانِ الآيتان ((اللهُ روحٌ والذين يعبدونه لا بدَّ لهم أن يعبدوه بالروح والحقِّ)) [1]، وأيضاً ((إنَّ يهوه هو الروح، وحيث روحُ يهوه فهناكَ حريّةٌ)) [2]. وفي القرآنِ الكريم يردُ وصفٌ أدق لحقيقةِ الله على نحو نفي المثيل كليّاً ماديّاً كان أم غيرَ مادّي، إذ تنصُّ الآية ((ليس كمثلِه شيءٌ)) [3]. والشيءُ نفسُه وردَ في الفلسفاتِ الإيمانيَّة، بل حتّى في الفلسفةِ اليونانيّة كانَ اللهُ يُتصوّرُ ككائنٍ غيرِ مادّي، فعلى سبيل المثال يقول أرسطو عن الله "جوهرٌ ما أزلي وغير متحرّك، مفارقٌ للمحسوسات... لا يمكن أن يكون لهذا الجوهر عِظَمٌ البتة، بل هو لا جزءَ له ولا قسمةَ لأنَّه يحرِّك زماناً لا نهاية له وليس شيئاً متناهياً، له قوة لا متناهية.. وبيّنٌ أنَّه لا ينفعل ولا

---

(١) يوحنا ٤:٢٤.

(٢) رسالة كورنثوس الثانية ١٧:٣.

(٣) الشورى، الآية ١٢.

يتغيَّر "[١].

إنَّ حقيقةَ كونِ الله لا ماديَّاً، يخلقُ مشكلةَ تحديدِ موضوعِ Object مفهوم "الله"، فتحديدُ هذا الموضوعِ هو الخطوةُ الأولى في منهجِ ((فلو)) ((افتراض الإلحاد)) الذي اقترَحَه كمنهجٍ لكلِّ الحواراتِ والمناظراتِ بين المؤمنينَ والملاحِدة[٢]، والذي يقرّرُ فيه أنَّ مهمّةَ تحديدِ مفهوم الله تقع على عاتق المؤمنِ، وبما أنَّ الله في تصوّر المؤمنينَ غيرُ مادّي، فإنَّ أولى المشكلاتِ وأهمَّها وهي عدمُ تحديدِ موضوعِ البحثِ أو المناظرة لم تُستوفَ بعد، وعليه تبقى ضرورةُ تحديد الموضوعِ باقيةً[٣].

لكن لا يُفهمُ من هذا أنَّ ((فلو)) يستبعدُ اللهَ من البحثِ الفلسفي بسببِ لا ماديَّتِه مثلَما تُقرِّرُ الفلسفةُ الوضعيّة المنطقيَّة، التي تؤكّد أنَّ القضايا التي لا تدلُّ على شيءٍ تجريبي هي قضايا فارغة من المعنى[٤]. فـ((فلو)) من معارضي الوضعيّة المنطقيَّة منذ بداياتِ تفلسفِه، وتظهرُ هذه المعارضةُ في بحثِه ((اللّاهوتُ والتزييف)) Theology and Falsification، الذي يَعدُّه دحضاً كافياً للوضعيَّة المنطقيَّة، بسبب أنَّ نظريّتَه التي طرحَها لم تجعل معيارَ التحقّقِ من صدقِ الأفكار هو التحقّق التجريبي، مثلما تدعو الوضعيّةُ المنطقيّة، وإنَّما جعلَ معيارَ التحقّق لصدقِ القضايا اللاهوتيَّة هو نمطٌ من الاتساق المنطقي، وهو يعتمدُ التحليلَ والنقدَ المنطقيين لتلك القضايا معياراً

(١) أرسطو؛ ما بعد الطبيعة، ص٢٢٨.

(٢) في توطئة الفصل الأول.

(٣) Flew, Antony and Terry, Mieth; Does God Exist?, p. 6.

(٤) محمود، زكي نجيب؛ قصة عقل، دار الشروق، القاهرة-مصر، ط٢، ١٩٨٨، ص ٧٦.

للصدق بدلاً من اشتراطِ التحقّق التجريبي [١].

وبالمحصّلةِ لا يُبدي ((فلو)) تجاهَ لا ماديَّة الله سوى الإقرارَ بصعوبةِ مهمَّة التعاطي مع اللاماديَّة، فبحكم طبيعة منهجِه ذي الطابع التجريبي، فإنَّ ((فلو)) يَعدُّ موضوعاتِ الميتافيزيقا موضوعاتٍ إشكاليَّة، وكما رأينا في نقدِه للحجّة الأنطولوجيَّة؛ فهو يتابع فريجه في دراسة مفهوم "الله" بما هو مفهوم concept وليسَ من خلالِ الموضوع object فموضوعاتُ مفهوم الله متعدّدة وذاتُ طابعٍ سيكولوجي، بمعنى أنَّه توجد مصاديقٌ متعدّدة مفترضة لله في مذاهبَ وأديانٍ كثيرة. وبوصفِ الله يمثّل حالةً استثنائية من بين موضوعاتِ الميتافيزيقا، بسببِ كونه مدرَكاً بالحسِّ المشتركِ، فاللهُ وفقاً للّغةِ الجارية هو كائنٌ لا مادّي، ورغمَ لا ماديَّتِه فإنَّه يمكنُ الحديث عنه في كلّ اللغاتِ الاعتيادية، فضلاً عن الممارساتِ والطقوسِ الموجّهَةِ إليه، وهذا بالتأكيدِ ما نعرفهُ جميعاً من كونِ الله مفهوماً غامضاً غيرَ خاضعٍ للتجربة. و((فلو)) كبقيَّة ممثّلي التيّار التجريبي الإنجليزي، يحاولُ تجاوزَ المشكلةِ هذه، ودراسةَ طبيعةِ الله عن طريقِ البحثِ في اتساق صفاتِه منطقيّاً. فمعظم فلسفاتِ رُوّاد التيّار التجريبي الإنجليزي أبقت لوجود الله مكانةً دينيَّةً رغمَ استبعاد البحثِ فيه من الفلسفة، إذ إنَّ الفلسفةَ في نظرِهم تجريبيَّة، واللهُ لا يُعرفُ تجريبيّاً، كما في فلسفتي فرنسيس بيكون وتوماس هوبز، اللتين أقصيتا اللاهوتَ من مجالِ الفلسفة [٢]، وكذلك الحالُ في فلسفة جون لوك الذي استثنى اللهَ مع النَّفس والمادة من بين الجواهر الميتافيزيقيَّة التي أعرب

---

(١) Flew, Antony; There is A God, p. 25

(٢) كولنز، جيمس؛ الله في الفلسفة الحديثة، ص ١٣٧.

عن ازدرائه لها، فهذه الجواهرُ المستثناة، غيرُ مدرَكة في أنفسها لكنَّها موجودة [١]. أو كما يرى جورج باركلي George Berkely (١٦٨٥-١٧٥٣م) إنَّ اللهَ بوصفِه كائناً لا ماديَّاً هو السّببُ الأول لوجودِ الأشياء، التي لولا إدراكُه لها لما وُجدت أصلاً [٢].

ثانياً: لا ماديّة الله والتشخّص

تقدَّمَ في الفقرةِ السّابقة أنَّ ((فلو)) لا يُبدي معارضةً لكونِ الله لا ماديَّاً، لكنَّه هنا يُبدي معارضةً للاماديَّةِ الله من منظورٍ خاص، هذا المنظورُ هو فهمٌ قَدَّمَه -كما يرى ((فلو))-فيلسوفُ الدين واللّاهوت المعاصر ريتشارد سوينبرن، الذي يقول فيه "إنَّ اللهَ هو شخصٌ، من غير جسم" [٣]. وإيضاحُ هذا يعتمدُ على بيانِ نظريَّةِ سوينبرن في الروح، التي ضمَّنها في كتابه اتساق الإيمان The Coherence of Theism، إذ يؤكّد إنَّ اللهَ هو روحٌ من دون جسد، مثلما إنَّ الإنسانَ روحٌ في جسد [٤]. وينبغي التأكيدُ على أنَّ سوينبرن لا يُفرِّق بين الله بوصفِه روحاً، وبين الروح الإنسانيَّة من حيثُ النّوع، فكلاهما روحٌ spirit، كذلك فإنَّ كلاً من الله والإنسانِ شخصٌ person، وإذا سألنا سوينبرن عن مقصودِه بالشّخص، فسيجيبُنا أنّه يعني به جملةَ الخصائص الروحيَّة لدى كلِّ إنسان، والتي بها يشتركُ مع الآخرين، وهذا

(١) ينظر: رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ج٣، ص١٧٧و١٨١.

(٢) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٧٦-١٧٨.

(٣) Swinburne, Richard; The Coherence of Theism, Oxford University Press, Oxford-UK, 2nd edition, 1993, p. 105.

(٤) Ibid, p. 105.

المعنى ينطبقُ على الله بوصفِه شخصاً روحيّاً لكن من دون جسد [١].

وقبلَ استعراضِ مناقشةِ ((فلو)) لهذا الفهم، لابدَّ من التأكيد على أنَّ كونَ الله مشخّصاً ولا ماديّاً ليسَ هو سببَ المشكلةِ هنا، وإنَّما المشكلةُ التي يُثيرُها ((فلو)) ضدَّ سوينبرن سببُها تقريرُه بأنَّ اللهَ والإنسانَ لهما حقيقةٌ روحيّة مشخَّصة، فكلاهما شخصانِ، إلّا أنَّ اللهَ روحٌ بلا جسد خلافاً للإنسان. أمَّا مجرّدُ كونِ الله مشخّصاً دون أن يُشابهَ روحَ الإنسان، فلا يعترضُ عليه ((فلو)).

من الجدير بالذكر، إنَّ الاعتقاد بكونِ الله كائناً مشخّصاً، أو كائناً روحيّاً ومشخّصاً وردَ في اللّاهوتِ الديني والفلسفة أيضاً. فضلاً عن ورودِ آياتٍ في العهد الجديد من الكتاب المقدَّس، أكّدت كونَ الله روحاً ومشخّصاً. لكنَّ هذا ورَدَ في العهد الجديد فقط، وتحديداً في رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس، وإنجيل يوحنّا. خلافاً للعهدَ القديم الذي لم يرد فيه وصفٌ لله بأنَّه روح، يقول ابنُ ميمون "وممَّا يلزم ضرورةً أن يُنفى عنه أيضاً الشَّبَهُ بأيِّ شيءٍ من الموجوداتِ" [٢]. محتجّاً بآياتٍ من التوراة منها [٣] "إنَّه لا نظيرَ لك يا رب" [٤]. كذلك لم يرد وصفٌ للهِ في القرآن الكريم بأنَّه روحٌ أبداً، وإن وردت فيه آياتٌ يمكنُ أن يُقالَ إنَّها تشيرُ إلى روحيَّة الله

(١) Swinburne, Richard; The Coherence of Theism, Oxford University Press, Oxford-UK, 2nd edition, 1993, p. 106.

(٢) إبن ميمون، موسى؛ دلالة الحائرين، ص١٣٢.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) إرميا ٦:١٠.

كالآيتين "فإذا سوَّيتُه ونفَختُ فيه من روحي فقعوا له ساجدين" [1]، و "إنَّما المسيحُ عيسى ابنُ مريمَ رسولُ الله وكلمتُه ألقاها إلى مريمَ وروحٌ منه" [2]، لكنَّ الروحَ هنا مضافةٌ إلى الله لا بمعنى التبعيض، وإنَّما بمعنى من خلقِه. والروح ليسَ المقصودُ بها روحَ الله –كما في المسيحيَّة–، بل هي روحٌ من مخلوقاتِ الله، وهذا الفهمُ يؤكّدُه أبرزُ مفسِّري القرآن الكريم [3]. هذا على الصعيد الديني، أمَّا على الصعيد الفلسفي وتحديداً الفلسفاتِ الدينيّة، فنجدُ في بعضِها فهماً لله بوصفِه كائناً مشخصّاً، لكن ليس روحيّاً، كالفهم الذي يُقدّمه كوبلستون بقوله "كائنٌ شخصي أعلى متميّز عن العالم وخالق له" [4].

إذن إنَّ كونَ الله روحاً مشخَّصاً، وردت في الإنجيل فقط. و((فلو)) هنا يهاجمُ هذا الفهمَ من خلال سوينبرن، حيث يؤكّدُ على أنَّ عَدَّ سوينبرن حقيقةَ الله وحقيقةَ الإنسان روحيَّةً وشخصيَّة يجعل الحديثَ عن وجودِ الله مساوياً للحديثِ عن وجودِ الكائناتِ المتخيَّلة، يقول ((فلو)) معبِّراً عن هذا المعنى "من الجدير بالذكر أوّلاً إنَّ السؤالَ عن وجودِ إلهِ إبراهيمَ وإسحق ويعقوب.. مساوٍ للسؤال عن وجود وحوش بحيرة نيس، ووحيد القرن

(١) الحجر، الآية ٢٩.

(٢) النساء، الآية ١٧١.

(٣) ينظر: ابن كثير؛ تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي، بن محمد السلامة، الجزء المجلد الثاني، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض–المملكة العربية السعوديّة، ط٢، ١٩٩٩، ص ١٧٤. و: الطباطبائي، محمد حسين؛ الميزان في تفسير القرآن، المجلد العشرون، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت–لبنان، ط١، ١٩٩٧، ص ١٨٨–١٩١.

(٤) كوبلستون؛ مناظرة بين برتراند رسل والأب كوبلستون، ضمن (لماذا لست مسيحيًّاً)، ص٢٠٣.

الخرافي unicorns، وكلُّ رجال الثلج القبيحين" [١].

بسبب هذه الوحدة النوعيَّة بين الإثنين؛ وبسببِ كون الجسد في الإنسانِ لا يمثّل حقيقتَه؛ يُهاجمُ ((فلو)) هذا الفهمَ من أساسِه، فيؤكّدُ ((فلو)) على أنَّ تشخيصَ الإنسانِ وتحديدَ هويَّتِه متحقّقٌ بجسدِه المادّي المكوَّنِ من لحمٍ ودمٍ وأعضاءٍ أخرى، فيقول "ينبغي بالتأكيدِ أن يُنظرَ إلى أنَّه من البعيد جداً عن الوضوحِ أن يكونَ الحديثُ عن شخصٍ بلا جسمٍ متماسكاً ومفهوماً في الفهم الاعتيادي اليومي لكلماتِ الأشخاصِ، التعبيرات الشخصيّة كأسماء الأشخاص؛ هي كلماتٌ تطلق على أشخاصٍ يؤدون دوراً في المجتمع، وما شابه، توظّف كلُّها لتسمية أو للإشارة إلى أشخاصٍ معيّنين هم عبارةٌ عن مخلوقاتٍ من لحمٍ ودم..الصّعوباتُ نفسُها موجودةٌ مع مفهوم الله" [٢].

إنَّ الاستناد إلى ما يسميه ((فلو)) الفهمَ الاعتيادي الذي يربطُه بتعبيرات اللُّغة الاعتيادية الجارية، هو الذي جعلَه يُقرِّرُ أنَّ حقيقةَ الإنسانِ هي الجسدُ المادِّي، وهذا يستتبعُ ضمناً عدمَ التسليمِ بفكرةِ وجود روحٍ للإنسان، بالمعنى الميتافيزيقي الذي ينادي به أتباعُ الاتجاه الثنائي Dualism فـ((فلو)) كما تقدّمَ [٣] من أنصار مذهب الواحديّة المادّي Monism. وحتّى

(١) Flew, Antony and Terry, Mieth; Does God Exist?, p. 3. and: Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 15.
(٢) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 65-66.

(٣) يراجع توطئة الفصل الأول موقف فلو من الحجج غير المباشرة.

يعضُدَ موقفَه من قضيَّة الروح الإنسانيَّة، فإنَّ ((فلو)) يستعينُ بهوبز [١] بوصفه من جملةِ من يوافقُونَه الرأيَ مـن الفلاسـفة، فيقتـبسُ منـه قولَـه "إذا حـدَّثني أحدُهم عن مضلّع رباعي دائري، أو عن أعراضٍ للخبز فـي الجُبن، أو عـن مواد (جواهرَ) غير ماديَّة، أو عن ذاتٍ حرّة، أو إرادةٍ حرّة، أو عن أيّ شـيءٍ حر غير ما هو حر بسبب غيابِ مـا يُعيقُـه، لـن أقـولَ إنَّـه علـى خطـأ، بـل إنَّ كلماتِه كانت بلا معنى، أي عبَثيَّة" [٢]. فيبدي ((فلو)) موافقتَه لنتيجـةِ هـوبز، لكن يبقى الفارقُ بينهما أنَّ هوبز فيلسوفٌ مؤمن بالمسيحيَّة، وما يؤكّدُه هـو إنَّ الفلسفةَ الحقَّة أو الطبيعيّة لا موقعَ فيها لغير المحسـوس، ومنهـا طبيعـةُ الله التي تستعصي على الفهم [٣]، خلافاً لـ((فلو)) الذي لا يعتنقُ أيَّ عقيدةٍ دينيَّة، ولا يخفى ما لرأي هوبز من أثـرٍ علـى التوجُّه الفلسـفي للوضـعيَّة المنطقيَّـة، لكنَّ ((فلو)) يُحجمُ دائماً عن الإشارةِ إلى الوضعيَّة المنطقيَّـة للسـببِ الـذي ذكرناه آنفاً [٤].

---

(١) Flew, Antony and Terry, Mieth; Does God Exist?, p. 5.

(٢) هوبز، توماس؛ اللفياثان، ترجمة: ديانـا، حـرب وبشـرى، صـعب، دار الفـارابي، بيـروت- لبنان، ط١، ٢٠١١، ص ٥٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٤٢.

(٤) يحاول ((فلو) دائماً دَ عن نفسِه أيَّ صلةٍ بالوضعيَّة المنطقيَّة، فهو يـزعم أنَّـه لـيس وضـعيًّاً وإن كان هناك بعضُ التشابه في المواقف بينه وبـين ممثلـي هـذه المدرسـة، وكمـا قـدَّمنا فـي التمهيد في فقرة ((منهج فلو الفلسفي) أنَّه يؤكـد أنَّ بحثَـه الأول ((اللاهـوت والتزييـف) لـيس تأييداً للتوجّه الوضعي المنطقي، فهو وإن اعتبرَ معظمَ كلماتِ الدين لا مقابـلَ لهـا فـي الواقـع؛ إلَّا أنَّه ليسَ متبنّياً لهذا الطرح، فلعبارت الدين استخداماتٌ عملية لـدى المـؤمنين رغـم أنَّهـا لا مقابل لها في الواقع.

إنَّ هذا نتيجةٌ طبيعيّة لمنهجِه التحليلي، المستندِ إلى تعبيراتِ اللُّغة الجارية. خلافاً لسوينبرن الذي رغمَ كونِه من روّاد المنهج التحليلي المعاصرين؛ إلَّا أنَّه يستخدمُ مفاهيمَ دينيَّةً وتحديداً مفاهيم ذُكرت في الإنجيل، بغيةَ رفعِ التعارضِ المنطقي بينها، بغضّ النظر عن الجانب التجريبي. وبتعبيرٍ آخر، فإنَّ مستوى البحثِ عند ((فلو)) ليس في موضوعاتٍ دينيَّة تفترضُ الإيمان مسبقاً بها، فـ((فلو)) لا يُسلِّم بمفهومٍ ميتافيزيقي هو الروح سواءً الإلهية منها أو الإنسانيَّة انطلاقا من الإيمان بالمسيحيَّة، خلافاً لسوينبرن الذي يهدفُ إلى تسويغ الإيمان منطقيّاً، من خلالِ التأكيدِ على الاتساق المنطقي بين مفاهيم الدين المسيحي. ولهذا نجد سوينبرن يستخدمُ تعبيراتٍ من قبيل الإمكان المنطقي Logically Possible فضلاً عن أنَّ عنوانَ كتابِه ((الاتساق الإيماني)) The Coherence of Theism، فالإنجيلُ قد وردَ فيه وصفُ الله بأنَّه روحٌ، كذلك فإنَّ الروحَ القُدس هو الأقنومُ الثالث من الثالوث الذي يُعبّر عن الحقيقةِ الإلهية.

وفي الحقيقةِ فإنَّ سوينبرن ليسَ الوحيدَ الذي تصدَّى لمحاولةِ تسويغ هذه العقيدةِ المسيحيَّة، فيوجد فلاسفةٌ ولاهوتيّون معاصرون تصدّوا بتقديم محاولاتٍ لتسويغ هذه العقيدة، منهم البروفسور توماس ترايسي * Thomas

*) توماس ترايسي Thomas F. Tracy، بروفسور في الدراسات الفلسفيّة الدينيّة، يشغل كرسي الأستاذيّة في كليَّة بيتس Bates College في الولايات المتحدة الأمريكيّة. من أبرز مؤلّفاته: الله الفعل واللاجسميّة God, Action and Embodiment نشر عام ١٩٨٤، و الله الذي يفعل God Who Acts نشر عام ١٩٩٤. ينظر:.www.bates.edu

F. Tracy، الذي يقترح أنَّ تعريفَ الله كروحٍ دون جسد، وتعريف الإنسان كروح بجسد، يمكن أن يتّسقَ منطقيّاً، إذا ما عرّفناهما من خلالِ الفعل ، فبحكمِ كون مسألةِ ضرورةِ وجود الجسد للفعل الإنساني لم تُحسم بشكلٍ حتمي؛ فيمكنُ منطقيّاً أن يكونَ الإنسانُ هو الكائن الذي يفعلُ عن قصد، كذلك اللهُ بوصفِه ذاتاً فاعلةً بالخلقِ والتدبير هي كذلك روحٌ فاعلة عن قصد، وعليه فإنَّ هويَّةَ الله هي أنَّه فاعلٌ عن قصد (١).

ومن الجدير بالذكر إنَّ ((فلو)) وترايسي وسوينبرن أيضاً، يتجاهلون جميعاً مشكلةً جوهريَّة، نبيّنها بهذا الشّكل لو فرضنا التسليمَ جدلاً بقبولِ كونِ الله روحاً مشخَّصاً، وهو متّسقٌ منطقيّاً مع روحيَّة الإنسان، كيف يمكنُ الجمعُ بينَ هذه النظريَّة وعقيدة التثليث، أو الإيمان بالأقانيم الثلاثة؟ فمن الواضحِ جدّاً إنَّ الحديثَ عن روحيَّةِ الله كانَ عن كائنٍ واحد، وليسَ عن ثلاثةِ مشخّصاتٍ مقدّسة تمثّل جوهر الإله الواحد في المسيحيَّة، وحقيقةً لم نعثر على تفسيرٍ يُعالجُ مشكلةَ روحيَّةِ الله من منظور التثليث، إلَّا ما قدّمَه وليم كريغ، بقوله "نحن نرى إنَّ الله كروحٍ له ثلاثُ مجاميع من الملَكاتِ العقليَّة، كلٌّ منها تكفي لتحديد شخصيَّة، ولهذا فإنَّ اللهَ ثلاثي الشخصيَّة" (٢).

وواضحٌ أنَّ كريغ يجاري سوينبرن، ومجملَ العقيدة المسيحيَّة، فهو يَعُدُّ الله روحاً بلا جسد، مثلما إنَّ الإنسانَ روحٌ أيضاً لكنَّه بجسد، ولم يزد أيَّ شيءٍ بكلامه هذا على العقيدةِ المسيحيَّة في التثليث، و((فلو)) وإن لم

---

(١) Tracy, F. Thomas, God, Action and Embodiment by: Flew, Antony; There is A God, p. 149-150.

(٢) Craig, William, What Does it Mean to Say God is A Soul?, in The Weekly Q&A, address: www. Reasonablefaith.org.

يذكر اعتراضَ التثليث على سوينبرن، فإنَّه حتماً سيرفضُ كلامَ كريغ أيضاً، طالما أنَّه يَعُّد حقيقةَ الإنسان مرتبطةً بالجسد الماديّ وليسَ بالملكات العقليَّة كما يرى كريغ.

و((فلو)) –كما يبدو–مصيبٌ في نقدِه، فإن كانَ اللهُ كائناً روحيَّاً ومشخّصاً، فهو لا يختلفُ حينئذٍ عن الكائناتِ الخياليَّة كالوحوشِ في بعضِ الموروثاتِ الشّعبيّة أو الأشباح التي رغمَ عدم يقينيَّةِ وجودِها، إلَّا أنَّه يوجدُ من يؤمن بوجودِها، بسببِ إنَّ اللهَ لا يمكنُ أن يكونَ مشخَّصَاً، ليس فقط بسبب الفهمِ العرفي لحقيقةِ الإنسان، المنصرفةِ إلى كونه جسماً إنسانيَّاً كما يؤكّد ((فلو))، وإنَّما بسبب لزومِ وجودِ مشابهةٍ بينَ الروح الإنسانيَّة والله، وهذه المشابهةُ مرفوضةٌ من قِبَل بعضِ المواقفِ اللاهوتيَّة المسيحيَّة، فضلاً عن كلٍ من اللَّاهوت اليهودي والكلام الإسلامي [1]، إضافةً إلى وجود مواقفَ فلسفيَّة رافضةٍ لمثل هذا الشّبَه. فبالنسبةِ إلى اللاهوت اليهودي فيكفي ما تقدَّم من الآية التي ورَدت في التوراة، فضلاً عن موقفِ موسى بن ميمون المستندِ عليها. والموقفُ نفسُه نجدُه في العقيدةِ الإسلاميَّة [2]. وللإنصاف نذكر أنَّ الموقفَ المسيحيَّ يعتريه اختلافٌ بخصوص طبيعة الله الروحيَّة، فهل هذه الروح فيها مشابهةٌ لروح الإنسانِ أم أنَّ التسميةَ فقط هي المشترَكُ بينهما؟. يقدّم القديسُ توما الأكويني إجابةً تجمعُ بين الفلسفة

(١) هذه المواقفُ الدينيّة نستبعد منها المواقفَ التجسيميَّة، ففقط المواقفُ غير المجسّمة لله هي المقصودةُ هنا.

(٢) تقدّم بيانُ ما يخصُّ طبيعةَ الله في الديانات الثلاث في التمهيد، الفقرة ((أ. الله في الديانات الإبراهيميَّة)) يُراجع مع الهامش.

واللاهوت، هذه الإجابةُ ذات طبيعة توفيقيَّةٍ تجمعُ بينَ رفضِ مشابهةِ الله لأي مخلوقٍ من مخلوقاتِه، كما وردَ في العهد القديم، وبينَ الآياتِ التي توحي بوجود مشابهةٍ بين الله والإنسان مثل " نَعْمَلُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا" تكوين ١: ٢٦، فيقول الأكويني "متى وردَ في الكتاب أن ليسَ شيءٌ شبيهاً بالله، فليس ذلك مناقضاً لمشابهته..لأنَّ الأشياءَ مشابهةٌ لله ومباينة له معاً. أمَّا كونُها مشابهةً له فلمحاكاتِها إيَّاه على حدِّ محاكاة ما يتعذّر تمامُ محاكاتِه. وأمَّا كونُها مباينةً له فلانحطاطها عن علَّتِها لا بحسب الشّدَّة والضَّعف فقط، كانحطاط الأقلِّ بياضاً عن الأشدِّ بياضاً، بل لعدم اتّفاقها معها في النوع أو في الجنس" [١]، لكنَّ الأكويني يدركُ تماماً حجمَ المشكلةِ فيقول بعد ذلك "ولئن سُلِّمَ بوجهٍ ما أنَّ الخليقةَ شبيهةٌ بالله، لكنّه لا يُسلَّم بوجهٍ من الوجوه أنَّ اللهَ شبيهٌ بالخليقةِ لأنَّ محلَّ الشّبه المتبادل إنَّما هو في الأشياء المتّحدة رتبةً لا في العلّة والمعلول.. لأنّنا نقول الصورةُ شبيهةٌ بالإنسان دون العكس، وكذا يجوز أن يُقالَ إنَّ الخليقةَ شبيهةٌ بالله من وجه، لكن ليسَ يُقال إنَّ اللهَ شبيهٌ بالخليقة" [٢].

ومن هذا يتّضح جليّاً أنَّ فكرةَ المشابهةِ بين الله ومخلوقاتِه بصورةٍ عامّة، تثير مشكلةً فلسفيَّة، وهي إنَّ اللهَ لا يمكنُ أن يُشابهَ مخلوقاتِه بشيءٍ تكويني فيهم أبداً، والقولُ بوجودِ نوعٍ من الشّبهِ -ولو كان من جانب الروحيَّة مثلما يرى سوينبرن- يخرقُ هذا الفرقَ الجوهريَّ بين الله والمخلوقات.

---

(١) الأكويني، توما؛ الخلاصة اللاهوتيّة، المجلد الأول، ص ٥٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٧.

ليسَ ((فلو)) الوحيدَ من التجريبيين، الذي اعتبر مفهومَ اللهِ بوصفِه كائناً مشخصاًّ مساوياً للكائناتِ المتخيَّلة، فأحدُ الذين كانوا من مصادر ((فلو)) العلميَّة وهو ريتشارد دوكنز، الذي يقول "أنا ملحدٌ بالطريقة نفسها التي لا أؤمن فيها بوجود الشخصيَّات الخياليّة والكائنات الفضائيَّة" (١). فربَّما يكونُ هذا بسببِ فكرةِ الإله المشخَّص، لا سيما وأنَّه سيتّضح قريباً حقيقةَ موقفِه من الإله المجرّد.

ثالثا: لا ماديَّة الله في مرحلةِ الربوبيَّة

إنَّ اعتراضات ((فلو)) على لاماديَّة الله بوصفِه كائناً مشخصاً روحياً، لم ينقضها في تحوّلِه إلى الإيمان الربوبي. وبالنسبةِ إلى اللاماديَّة غير الروحيَّة، فهي كما قدَّمنا في بدايةِ المبحث هذا؛ لا تتعارضُ مع منهج ((فلو)) التحليلي، فـ((فلو)) يؤكِّد في مرحلة الإيمان أنَّه "من المؤكَّد أنَّ اكتشاف الله لا يأتي من خلال التجارب والمعادلات، وإنَّما من خلال فهم البنى المكشوفة والخريطة" (٢). ويعني بالعبارة الأخيرة البنى الكونيّة التي يكتشفها العلم، والخريطة المترابطة للموجودات في هذا الكون.

إنَّ أولى خصائص الله وفقاً للإيمان الربوبي، هي اللاتشخّص، فاللهُ غير محدّدٍ أبداً، فهو لا مادّي ومتعالٍ عن أيّ تحديدٍ. يصف ((فلو)) اعتقاده بالله قائلاً "إنَّه كائنٌ ذاتي الوجود، غير متغيّر، ولا مادّي، كليّ القدرة، كليّ

(١) Dawkins, Richard; Dawkins on Religion; in Religion Good or Evil?, interview on Al-Jazeera English Chanel, 22\12\2012, address: https://www.youtube.com/watch?v=rRd-jIV82BI.
(٢) Flew, Antony; There is A God, p. 155.

العلم" [1].

يزعم ((فلـو)) أنَّ صـفةَ اللاماديَّـة فـي التصـوّر الربـوبي لديـه وكـذلك الحـالُ فـي بقيَّـة الصِّـفاتِ، تطـابقُ تصـوّراتٍ فلسـفيَّةً ربوبيَّـةٍ معيَّنـةً، وهـي تصوُّرات كلٍ من أرسطو، وآينشتاين [2]. لكنَّ المسألةَ تبقى موضعَ جـدلٍ، فصحيحٌ أنَّ كلاً من تصوّراتِ هؤلاء الثلاثة لله تؤكّد لا ماديَّتَه، لكن يوجـد اختلاف لم يُشر إليه ((فلو)). نوضحه بالشكل الآتي:

١. بالنسبة لأرسطو؛ فإنَّه لا يقدّمُ نظريَّةً عن الله بوصفِه إلهـاً ذاتيَّـاً، وإنَّمـا اللهُ بالنسـبةِ إليـه تصـورٌ منطقـي، فهـو غايـةٌ للعـالم الموجـود أصـلاً بمادّتـه وصورتِه، فالله مجرّدُ صورةٍ لا مادّةَ له، وبحسب أرسطو فإنَّ كلَّ مـا لا مـادّةَ مع صـورةٍ لـه غيـرُ موجـود فـي الواقـع [3]. وهـذا الفهـم لتصـوّر أرسـطو لله، يختلف عن تصوّر ((فلو)). فصحيحٌ أنَّ كلاً منهما يتصوّرُ الله لا ماديَّاً، لكـنَّ ((فلو)) يتصوّرُ اللهَ ذاتاً، خلافاً لأرسطو.

٢.وبالنسبة إلى آينشتاين، فإنَّ ((فلو)) يعتمدُ قراءةً خاصّـةً قـدَّمَها زميـل اينشـتاين فـي جامعـة برنسـتون الأمريكيـة الفيزيـائي مـاكس جـامر* Max

(١) Flew, Antony; There is A God, p. 155.

(٢) Ibid, p. 110, 120-122,

(٣) ينظر: ستيتس، ولتر؛ تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص ٢٣٤.

*) ماكس جامر Max Jammer، فيزيائي إسرائيلي وفيلسوف فـي الفيزيـاء، ولـد عـام ١٩١٥ في برلين-ألمانيا، كان صديقاً لآينشتين في جامعة برنستون في الولايات المتحـدة الأمريكيّـة، له مجموعةٌ من المؤلفات في الفيزياء وتاريخ العلوم منها، ((مفـاهيم المكـان) Concepts of Space نشر عام ١٩٦٠، و((مفاهيم القوة) Concepts of Force نشر عام ١٩٦٢. ينظر: www.emetprize.org.

Jammer في كتابه آينشتاين والدّين Einstein and Religion، يُرجِّح فيها كونَ آينشتاين مؤمناً بالربوبيَّة، وأنَّ مقولتَه الشهيرة "أنا أؤمن بإله إسبينوزا" لا يعني بها أنَّه مؤمنٌ بأنَّ اللهَ والطبيعة شيءٌ واحد، وإنَّما "إنَّ الله يُظهرُ نفسَه في قوانين الكون كروحٍ أعظمَ من تلك التي للإنسان، وأنَّه ينبغي على الإنسانِ لضعفِه أن يشعرَ بالتواضع" [١]. لكنَّ هذا الفهمَ -إن صحَّ-لا يتطابقُ مع تصوّر ((فلو)) لله، فاللهُ بحسبِ هذا الفهم، أشبهُ ما يكونُ بالعقلِ المطلق، وآينشتاين لم يُطلق على اللهِ صفاتٍ من قبيل كلي العلم، كلي القدرة.

من الجدير بالذكر أنَّ آينشتاين كان في نظر ((فلو)) في السابق ملحداً، إلى جانبِ كلٍ من اسبينوزا وهيوم، فـ((فلو)) في كتاباتِه السّابقة كان يَعدُّ كلَّ من لا يؤمن بتدخّلِ الله في مجرياتِ الحياة وشؤون البشر ملحداً [٢]. لكنَّ تحوّلَه إلى الإيمان جعلَه يغيّر رأيَه، من دون أن يُبديَ أيَّ تصحيحٍ لموقفِه السّابق. فكانَ الأجدرَ به أن يُغيّر معيارَ الفصلِ بين المؤمن والملحد مع تحوّلِه للإيمان، وتغيير حكمِه على آينشتاين. ولا يحقُّ له أن يُبقيَ على معيارِه السّابق؛ لأنَّ هذا سيجعلُ من حكمه على موقف آينشتاين مغلوطاً، بسببِ أنَّ آينشتاين استنادا لقراءةِ جامر التي يتبنّاها ((فلو)) لا يؤمن بتدخّل الله في حياةِ الناس، وهذا ما يجعل ((فلو)) بين موقفين محرجَين؛ فإمَّا أن يُصرَّ على معيارِه السّابق، فيكون حينها آينشتاين ملحداً. وإمَّا أن يُصرَّ على إيمان آينشتاين، وحينَها يجبُ عليه إلغاءُ معيارِه السّابق.

(١) Jammer, Max; Einstein and Religion, Princeton University Press, New Jersey-USA, 5th edition, 2002, p. 148.

(٢) See: Flew, Antony and Terry, Mieth; Does God Exist?,p. 10. and: Flew, Antony; God and Philosophy, p. 13.

وعلى كلٍ يبقى موقفُ آينشتاين مثيراً للجدل، وحتّى لو سلَّمنا بإيمانه بالله، فإنَّ الوصفَ المذكورِ في العبارةِ السّابقة لا يجعل من تصوّرِه مطابقاً لتصوّر ((فلو)) لله أبداً. وينبغي التنبيه إلى أمر مهم وهو إنَّ ((فلو)) في موقفه المتأخر متطابقٌ مع معياره القديم، فهو مؤمنٌ ربوبي ولا يدخل ضمن إشكال موقف اينشتاين، إلَّا في حالةِ كون كلا الموقفين واحداً، وقد أوضحنا اختلافَ إيمان ((فلو)) عن إيمانِ اينشتاين. وهذا من حسن حظ ((فلو)) ففي حالة كون كلا الإيمانين متطابقاً -كما يزعم فلو- فستتحقق إشكاليةُ عدم تطابق معياره للفصل بين الإيمان والإلحاد مع الربوبيَّة.

وتعقيباً على موقف آينشتاين المثيرِ للجدل نجدُ ((فلو)) يختصمُ مع ريتشارد دوكنز حول حقيقة موقف آينشتاين من وجود الله وطبيعته. فدوكنز يُصر على أنَّه كان ملحداً[1]، في حين يؤكِّد ((فلو)) أنَّه مؤمن من خلال الاستعانة بقراءةِ زميل آينشتاين ماكس جامر. لكن اتضح مؤخّراً من رسالةٍ لآينشتاين نفسِه عنوانها ((رسالة الله)) God Letter أنَّ آينشتاين ينتقد فقط التصورَ الديني عن الله، ولم يتعرض لنقد التصور الربوبي للإله. حيث كتب في رسالته "كلمة الله بالنسبة إلي لا تعني شيئاً أكثرَ من تعبيرٍ ناتج عن ضعف البشر، والكتاب المقدَّس عبارة عن مجموعةٍ من الفضائل، لكنَّها تظل أساطير بدائيَّة وطفوليَّة جميلة"[2]. فهذا النصُّ يكشف عن عدم إيمانٍ بالكتاب المقدس والتصور الشائع لمفهوم الإله، أي الكائن المشخص. أمَّا

---

(١) ينظر: دوكنز، ريتشارد؛ وهم الإله، ص ١٦-١٧.

(٢) Einstein; Letter God, by: Harriet Sherwood; Albert Einstein's "God Letter" reflecting on Religion auctioned for $ 3m, The Guardian. Com.

عن حقيقة موقف آينشتاين من وجود إلهٍ غير مشخص، فبناءً على رؤية كل من جامر و((فلو)) فإنَّ آينشتاين مؤمن ربوبي.

المبحث الثاني

خيريّةُ اللّه وقدرتُه ومسألةُ الشّر

أولاً: مشكلةُ الشّر المعنى والتداعيات

تشغلُ مشكلةَ الشّر [1] مكانةً مميّزةً بين الموضوعاتِ الفلسفيَّة التي درسَها ((فلو)). فممَّا لا شكَّ فيه، إنَّ هذه المشكلةَ تحظى بمكانةٍ مميَّزة في الموضوعاتِ المرتبطةِ بالدراساتِ الدينيَّةِ أيّاً كانَ توجُّهُ الباحث فيها. ولعلَّ أبرزَ أسبابِ أهميَّة هذه المشكلة هو أنَّها أقوى حجّةٍ تُعارض صفةَ الخيريَّة الإلهية، أو تُتّخذ كحجَّةٍ ضدَّ وجود الله. وكما تقدَّم في توطئة هذا الفصل؛ فإنَّ ((فلو)) يعدُّها أهمَّ أسبابِ إلحاده المبكِّر. وقبلَ دراسة موقف ((فلو)) من هذه الحجَّة، لابدَّ من إيضاحِ معنى الشّرّ أوّلاً، ثمَّ تبيانَ طبيعة المشكلة.

أ. معنى الشّر

يُطلقُ الشرُّ [2] على ثلاثةِ معانٍ [1]:

---

(١) عرضَ فلو آراءَه بخصوص هذا الموضوع في ثلاثةٍ من كتبه الأول: هو ما أصدره مع الفيلسوف ألسدير ماكنتير عام ١٩٥٥، وعنوانهُ ((New Essays in Philosophical Theology) والذي لم نتمكّن من الحصول عليه، لكنَّ فلو يؤكّد أنَّ الآراءَ التي تضمّنَها لا تختلف عمَّا تضمّنَه كتاباه ((Presumption of Atheism) و((God A Critical Enquiry).

ينظر: Flew, Antony and Terry, Mieth; Does God Exist?, p.188.

(٢) يقصدُ بالشرِّ في اللغةِ "السوء والفعل للرجل الشرّير، والمصدرُ الشرارةُ، والفعلُ شرَّ يشُرُّ. وقوم أشرار: ضدّ الأخيار. ابنُ سيده: الشرُّ ضدّ الخير، وجمعُه شرورٌ". يقول الفيروزآبادي "الشَرُّ ويُضم نقيضُ الخير ج (يعني جمعه) شرور". والشرُّ في اللغة يأتي في صورتين تندرج تحتهما جملة معانٍ، وهما:

١ .الشُرُّ بالضم وهو المكروه، يقال ما قلتُ ذلك لشُرِّك أي لشيءٍ تكرَهَه.

١. الشَّـرُّ الطبيعـي: ويُطلـق علـى كـلّ نقـصٍ، كـنقص الصَّحة والخِلقـة المشوَّهة، والألم والمرض وما شابه ذلك.

٢. الشّرُّ الأخلاقي: ويُطلق علـى الأفعـال المذمومـة، وعلـى مبادئهـا مـن الأخلاق، وعلى كل ما يحقُّ للإرادة المصلِحة أن تقاومَـه. فالشَّـر الأخلاقـي إذن هو الرذيلةُ والخطيئة.

٣. الشّرُّ الفلسـفي (الميتـافيزيقي) ويطلـق علـى نقصـان كـلِ شـيءٍ عـن كماله، أو على كلِ ما يمنع وصول الكمال إلى مستحقِّه.

يُلحَظ على ((فلو)) أنَّه لا يوردُ إيضاحاً للمقصود من الشَّر، فهو مباشرةً يدخلُ إلى صلبِ المشكلةِ. وهـذا هـو موقفُـه مـن مفـاهيم الوجـود، والخيـر أيضاً، التي لم يُعرّفها قبلَ الدخول في دراستِها. والسّببُ هـو اعتمـاده علـى الفهمِ الاعتيادي المتداوَل في اللغةِ الجارية، لكن من خلال قراءةِ كتاباتِه في مشكلةِ الشّر، يتّضحُ جليّاً، أنَّه يعني بالشَّـر؛ كـلَّ الأمـور التـي تضـرُّ الإنسـان، وتسبّب له آلاماً ومعاناة، سواءً أكان مصدرَها الطبيعةُ أم الإنسان (٢). كما أنَّه لا يبحثُ في دراستِه لمشكلةِ الشر عـن مصـدر الشـرور فـي الوجـود، وإنَّمـا

٢. الشَرُّ بالفتح ويُطلق على معانٍ عديدةٍ هي ابليس، الحمى، الفقر.
والمحصَّلةُ هي أنَّ الشّر لغةً يصدقُ على المكروه الذي يحصل للإنسان. ينظر:
ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع، ص٤٠٠. و: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، المجلد الثالث، ص٥٧.

(١) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج١، ص٦٩٥-٦٩٦.

(٢) See: Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 81-92. and: Flew, Antony; God A Critical Enquiry, p. 81-92. and: Flew, Antony; There is A God, p. 14-15.

يركّزُ في دراستِه لمشكلةِ الشّر على معارضةِ وجودِ الشّر لصفاتِ الله الثلاث وهي كليّة القدرة، كليّة الخير، وصفةُ المحبَّة لكلِّ الخلق التي تنادي بها المسيحيَّة.

ب. مشكلةُ الشَّر

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ معظمَ الأديانِ، تؤمنُ بوجودِ إله، ومن الأديانِ من يعتقد بأنَّ اللهَ يتّصفُ بجملةٍ من الصّفاتِ، كالقدرةِ والخير والعلم وما سواها من صفاتٍ تُنسبُ إلى الله بوصفه كائناً متفوّقاً على كلِّ الموجودات. ومن المؤكَّد أنَّ بعضَ الأديانِ وتحديداً الديانات الإبراهيميَّة تؤمنُ بأنَّ اللهَ كليُّ الخير والقدرة، كما أنَّه مُحبٌّ لخلقِه [1]، وهنا تُثارُ مشكلةُ الشّر، التي لها صياغاتٌ عديدة، ومضمونُها كلُّها على نحو الإجمال؛ يتَّضح بهذا السؤال؛ كيف تتفق مظاهرُ الشَّر من ألمٍ ومعاناة في هذا العالم مع وجود إلهٍ يتّصف بالخير والقدرة والمحبّة؟. المتعارفُ عليه عند أغلب الباحثينَ، إنَّ أقدمَ صياغةٍ لمشكلةِ الشّر قُدِّمَت من قبل الفيلسوف أبيقور، ومضمونُ صياغةِ مشكلةِ الشّر عنده هي "إمَّا أن يكونَ اللهُ لا يقدر على إزاحة الشَّر، أو أنَّه لا يريد ذلك. فإن كان لا يقدر، إذن هو غيرُ كليّ القوة. وإن كان لا يريد، فهو غيرُ كليّ الخير. وبالنتيجة؛ تبين هذه الصيغة أنَّه لا يتَّسق اتصاف الله بالخيريَّة المطلقة والقدرة التامة، مع وجود شرٍ فيما يُفترض أنَّه من خلقِه" [2].

وقد أُعيدت صياغةُ هذه المشكلةِ بأشكالٍ عديدة، من قِبل فلاسفةٍ

(١) تقدّم مزيدٌ من الإيضاح في التمهيد.

(٢) Flew, Antony; God A Critical Enquiry, p. 81.

ولاهوتيّين كُثُر. من تلك الصياغات صياغةُ القدّيس توما الأكويني التي يُعبّر عنها بقولِه "متى كان أحدُ الضّدّين غيرَ متناهٍ يلزم عـدمُ الآخـر بالكليَّـة. واللهُ يُرادُ به خيراً غيرَ متناهٍ، فلو كان موجوداً لم يكن شرٌّ. لكنَّ الشّرَّ موجـودٌ فـي العالم. فإذن ليس الله موجوداً" (١).

كذلك صاغَ هيوم هذه المشكلةَ بشكلٍ أشمل وأضبط وهو "هـل (الله) يريد جلاءَ الشّر لكنَّه غيرُ قادر؟، إذن هو غيرُ كليّ القدرة. هل هو قادرٌ لكنّه لا يريد ذلـك؟ إذن هـو خبيـث. هـل هـو قـادرٌ ومريـدٌ؟ إذن مـن أيـنَ يـأتي الشَّر؟" (٢).

ويتّضح من هاتين الصياغتين، أنَّهما أشملُ من صياغةِ ((فلو)). فصياغةُ ((فلو)) اقتصرَ فيها على معارضةِ الشّر لصفتي كليّة القدر، وكليَّة الخيـر، فـي حين إنَّ صياغةَ الأكويني يجعلُ فيهـا مـن الشّـر معارضـاً لوجـودِ الله بوصـفهِ كليَّ الخير، أمَّا صياغةُ هيوم، فتطرحُ معارضةَ الشّـر للصـفاتِ دون معارضـته لوجود الله، وتتساءلُ عن مصدر الشّر. وهذا ما يطرحُ تساؤلاً مركّباً مفادُه هل وجودُ الشّر في العالم يُعـارضُ وجـودَ الله، أم يُعـارضُ بعـضَ صـفاتِه؟، وإن عارضَ بعضَ صفاتِه؛ فهل يمكنُ القولُ بوجود إلهٍ غير تامِّ الخيريَّة أو القدرة أو المحبَّة؟.

نجدُ في كتاباتِ ((فلو)) أنَّه يطرحُ الاحتمـالين معـاً فـي بدايـةِ مسـيرتِه الفلسفيَّة، وتحديداً في أول بحثٍ منشورٍ له وهـو ((اللاهـوتُ و التزييـف))،

(١) الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتيّة، المجلد الأول، ص ٢٢.

(٢) Hume, David; Dialogues Concerning Natural Religion, p. 286.

ففيه يقول إمَّا أن يكونَ اللهُ غيرَ موجود، وإمَّا أن يكونَ غيرَ محبٍ للناس [١].
أمَّا في كتاباتِه اللاحقة فهو يقتصرُ على عدمِ توافقِ وجودِ الشّر مع صفاتِ الله، دون أن يعدَّ وجودَ الشّر معارضاً لوجود الله [٢].

يقول ((فلو)) "عندما يُقال إنَّ الله يحبُّنا كما يحبُّ الأبُ أبناءَه؛ يأتي اعتراض الطفل المصاب بسرطان فالأبُ الأرضي يسعى الى علاجه، في حين إنَّ الأبَ السماويَّ لا يُبدي أيَّ مساعدة مع قدرته المفترضة على شفائه. سيقول بعضُ المؤهّلين إيمانيّاً (المدافعين): حبُّ الله لا يُشبه حبَّ البشر. ولو سلّمنا بذلك، يأتي سؤال: ماذا يحصل حتى نعرف أنَّ الله لا يحبُّنا، فاذا كان وجودُ المعاناة والألم لا يتنافى مع حبِّ الله لنا؛ فما الذي يمكن أن يُثبتَ عدمَ حبّ الله لنا، أو عدمَ وجوده أصلاً؟" [٣].وهنا ((فلو)) يركّزُ على صفةِ المحبَّة وليس الخيريَّة، لإنَّ بحثَه كانَ موجَّهاً لنقد اللّاهوتِ المسيحي، الذي يقرّر محبَّةَ الله لكل الناس.

وفي الحقيقةِ إنَّ كونَ الله متّصفاً بصفاتٍ كالخيريَّة والقدرةِ المطلقتَين، إن كانَ وجودُ الشّر يتعارضُ مع أحدِهما، فإنَّ اللهَ حينئذٍ لن يكونَ كاملاً أبداً. وإن كان وجودُ الشّر لا يتعارضُ مع صفاتِه تلك، فالله كاملٌ بإطلاق. فلدينا ثلاثةُ احتمالات:

١. إنَّ يكونَ اللهُ غيرَ مطلقِ الكمال، بسببِ وجود الشّر، لكنّ هذا لا يضرُّ بوجودِه. فمن الممكن أن يكونَ اللهُ قد سمحَ بوجود الشَّر. وهذا المعنى وإن

(١) Flew, Antony and Terry, Mieth; Does God Exist?,p. 89.

(٢) Flew, Antony; There is A God, p. 48.

(٣) Flew, Antony; God A Critical Enquiry, p. 74.

لم يوجد مناصرونَ له، إلَّا أنَّه احتمالٌ وارد، ومن جملةِ من طرَحَه العالم الإنجليزي ريتشارد دوكنز، فهو يُقرُّ بأنَّ مشكلةَ الشّر لا تنفي وجودَ الله، وإنَّما تُعارضُ وجودَ إله طيِّب، أمَّا أن يكونَ الإلهُ غيرَ طيّبٍ فلا تعارضُ وجودَه أصلاً، ويمثّل لهذا الاحتمال بيهوه الذي تصفُه التوراةُ بالتعطّش لسفك الدماء، إضافةً إلى قيامِه بمختلفِ صور الشر [1].

يردُّ إيمانويل كانط على هذا التوجّه ببيانِ أنَّ الله منطقيَّاً هو الموجودُ الضّروريّ، ومعنى كونِه ضروريَّاً أنَّ صفاتِه ثابتةٌ له دون انفكاك، فمعنى الإله هو الكائنُ اللامتناهي، فصفةٌ مثل القدرةُ الكليّة؛ لا يمكنُ أن تُنفى عنهُ لأنَّها متماهيةٌ مع مفهوم الألوهيَّة [2].

٢. أن يكون الشّرُّ معارضاً لصفاتِ الله، وبالتالي فإنَّ اللهَ غيرُ موجود، وهذا موقفُ جملةٍ من الملاحدةِ من الذين يعدُّون وجودَ الشّر معارضاً لوجودِ الله، بسببِ أنَّ اللهَ لا يمكنُ أن يكونَ غيرَ مطلقِ الكمال.

٣. إنَّ وجودَ الشَّر لا يتعارضُ مع وجودِ الله. ويمثّلُه أربعةُ مذاهب:

-مذهب وحدة الوجود، الذي يُذهب فيه إلى أنَّ اللهَ محايثٌ للطبيعة، فلا وجودَ للشّر ولا لإلهٍ مفارقٍ للعالم حتّى يكونَ مسؤولاً عن الشّر.

-مذهب الثنويَّة، القائلين بوجود مصدرٍ للشر غير مصدر الخير، إذ يوجد إلهٌ للخير والهٌ للشّر. وهو مذهب الزرادشتيَّة، والمانويّة، والكاثاريّة وجمهور الغنوصيين *.

(١) دوكنز، ريتشارد؛ وهم الإله، ص ١١٠.

(٢) كانط، إيمانويل؛ نقد العقل المحض، ص ٦٢١.

*) للتعرف على هذه التوجُّهات المذهبية وعقائدها ينظر كل من:

-مذهب الربوبيَّة، فالشّرُّ موجود لكنَّ اللهَ لا علاقةَ له بمجرياتِ الحياة، فهو خلقَ الكونَ وترك قوانينَ الطبيعة تعمل فيه [1].

-مذهبُ جمهور المدافعينَ عن كمال الله، من الذينَ يرفضونَ كونَ وجود الشّر منافياً لصفات الله، فاللهُ موجود ووجودُ المظاهر الشّر في الطبيعة لا تتعارضُ مع خيريَّة الله وصفاتِه الأخرى.

إذا ما أردنا أن نضعَ ((فلو)) في هذه المواقف، فإنَّ ((فلو)) يمكنُ أن ينتميَ إلى النقطةِ الثانية والثالثة. فقد كانَ ((فلو)) في شبابِه داخلاً ضمنَ هذا الصنف، إذ كان يطرحُ فكرةَ معارضةِ وجود الشر لوجود الله، لكنَّه في كتاباتِه الأخرى في مدَّة الستينات، عدّل موقفَه، فصارَ ممّن يعدُّ مشكلةَ الشّر معارضةً لصفاتِ الله، وليسَ لوجودِه. لكنَّه في هذه المرحلةِ كان لا أدريًّا، لا يتبنّى موقفاً من اللهِ وصفاتِه. وفي تحوّلِه إلى الربوبيَّة؛ يكونُ داخلاً ضمنَ المذهب الربوبي، المندرج ضمنَ النقطةِ الثالثة.

ثانياً: موقفُ ((فلو)) من تبرير وجود الشّر

توجدُ محاولتانِ بارزتان لتسويغ الشّر، قدَّمها الفلاسفةُ واللاهوتيّون، إحداهما تُعرفُ بالثيوديسا، أو الدفاع عن عدالة الله، والتي توضح "سببَ

المدني، محمد نمر؛ أعداء الغرب، دار مؤسسة رسلان، دمشق- سوريا، ط١، ٢٠١١، ص ٢١١ وما بعدها. و: جيووايد، نغرين؛ ماني والمانوية، ترجمة: سهيل، زكار، دار حسان للطباعة والنشر، دمشق- سوريا، ط١، ١٩٨٥، ص٨٢ وما بعدها.

(١) عامري، سامي؛ مشكلةُ الشر ووجود الله، تكوين للدراسات والأبحاث، لندن-المملكة المتحدة، ط٢، ٢٠١٦، ص ٢١.

سماح الله بوجود الشّر" [١]. ويعودُ اشتقاق التسمية ((ثيوديسا)) إلى ليبنتز الذي استخدم هذه الكلمة لأول مرة في كتابٍ حملَ نفس الاسم. وثيوديسا كلمة يونانية تتكوَّن من ((ثيو)) وتعني إله، ودايس، وتعني تسويغ [٢]. فليبنتز يؤكّد أنَّ هذا العالمَ على ما فيه من شرور هو أكملُ العوالم، والشّر فيه يجعلُه خيرَ العوالم. يقول ليبنتز "إنَّه (الله) عندما أحدث الكون اختار أحسنَ خطّةٍ ممكنة، بحيث أوجدَ أكبرَ تنوّعٍ مع أدقِّ نظام، وأحسنَ مكان وزمان مرتّبين خيرَ ترتيب. وأكثرَ المعلولات بأبسط الطرق، وأكبرَ قدرةٍ، وأكبرَ معرفة، وأكبرَ سعادة وطيبة يستطيع أن يقبلَها الكونُ في المخلوقات..جاء هذا العالمُ أكملَ العوالم الممكنة" [٣].

أمَّا المحاولةُ الأخرى فتُعرف بدفاع الإرادة الحرَّة. لم يتعرَّض ((فلو)) في كتاباتِه عن مشكلة الشّر للثيوديسا، وإنَّما اقتصرَ على دفاع الإرادة الحرَّة فقط. والفرقُ بين الثيوديسا ودفاع الإرادة الحرَّة هو أنَّ الأخيرةَ يُحاوَل من خلالها بيانُ أنَّ وجود الشر متّسقٌ مع وجود الله. بينما يُرادُ بالثيوديسا المضي إلى أبعد من ذلك، فيُرادُ بها التأكيدُ أنَّ عالمَنا هذا بما فيه من شر هو خير العوالم الممكنة. كذلك فإنَّ دفاعَ الإرادة الحرَّة يُخبرنا ما يُحتمل أن يكونَ السّببَ في سماح الله بوجود الشر. بينما الثيوديسا تُخبرنا ما هو السّببُ (على نحو الجزم) من وجود الشر في العالم [٤].

(١) Plantinga, Alvin; God Freedom Immortality, p. 10.

(٢) وهبة، مراد؛ المعجم الفلسفي، ص٤١١.

(٣) ليبنتز؛ المونادولوجيا، ص ٩٨.

(٤) Plantinga, Alvin; God Freedom Immortality, p. 27-28.

يناقشُ ((فلو)) تسويغ وجود الشّر في العالم، ومحاولة التوفيق بينَ وجودِه ووجود الله، من خلالِ ما يُعرفُ بدفاعِ الإرادةِ الحرَّة. وتسميةُ ((دفاع الإرادة الحرَّة)) تعود لـ((فلو))، فهو أوّل من أطلقَها على هذه النظريَّة التي تبرِّرُ وجودَ مظاهر الشّر الأخلاقي في العالم [1]. هذا الدفاعُ يستند إلى أساسِ كون الإنسان حرّاً في إرادتِه. وعند تحليل ((فلو)) لهذا الدفاع فإنَّه يتناول مشكلةَ حريَّة الإرادةِ الإنسانيَّة، وكيفيَّةَ التوفيق بينها وبين حتميَّةِ قوانين الطبيعة، التي ظهرَ من خلالها اتجاهان أحدُهما يُعبَّرُ عنه بالاتجاه اللاتوافقي Incompatible. بمعنى إنَّ القولَ بحريَّة الإرادة لا يتوافقُ مع حتميَّةِ الطبيعة. أمَّا الآخر فيُعبَّر عنه بالاتجاه التوافقي compatible، الذي يُقرُّ أنَّ حتميَّة الطبيعة لا تعارض حريَّةَ الإرادة الإنسانيَّة، إذ يمكنُ أن يكونَ الإنسانُ حراً في إرادتِه، رغمَ كون حصولِ الأفعال الإراديَّة محتَّمٌ بقوانين الطبيعة [2].

وعليه فإنَّ البتَّ في دفاع الإرادة الحرَّة يتطلَّبُ تبيانَ أمرين قبلَ استعراضه مصحوباً بموقفِ ((فلو)) منه، وهما حتميَّةُ قوانين الطبيعة وموقفُ ((فلو)) منها، والسبب الطبيعي والسبب المعنوي.

أ. حتميَّةُ قوانين الطبيعة

قبلَ حلولِ أواخر القرن التاسع عشر وبدايةِ القرن العشرين، كان التوجّهُ العلمي السائد متبنياً لحتميَّة [3] قوانين الطبيعة، بمعنى أنَّ كلَّ ما يحدثُ

(١) Flew, Antony; There is A God, p. 63.

(٢) Ibid, p. 59.

(٣) يوجد فرقٌ بين مفهومي ((الحتميَّة)) و((الجبريَّة)) فالحتميَّة التي يدور عليها البحثُ هنا يُقصد بها ما يرتبطُ بالعالم أو الحتميَّة العلميَّة، فغالباً تعني التوجُّه الذي يُقرُّ أنَّ كلَّ الحوادثِ

سيكونُ علَّةً لحوادثِ المستقبل، وما يحدثُ الآنَ هو نتيجةٌ لما سبقَ، لأنَّ العالمَ في منظور العلماء نظامٌ ترتبطُ أجزاءُه معاً، فما أن نعرفَ كلَّ ما يتعلَّق بظاهرةٍ معيَّنة، فإنَّنا نستطيعُ أن نتنبَّأ بمستقبلِها [1]. تمتدُّ جذورُ القول بحتميَّةِ الطبيعة فلسفيَّاً إلى الفلسفة اليونانيَّة، في فلسفاتِ كلٍ من بارمنيدس، وافلاطون، والفلسفةِ الذريَّة وحتى الأبيقوريَّة [2]. وإن كانَ أقربَها إلى الحتميَّةِ العلميَّة بالمعنى المعروف هو ما تضمَّنته الفلسفةُ الذريَّة لكلٍ من

من دون إستثناء هي آثار حوادث حتَّمتها أحداثٌ سابقة، فأيُّ حدثٍ من أيِّ نوعٍ هو أثرٌ لسلسلةٍ سابقةٍ من الآثار. ومن الآراء من يضمُّ الظواهر النفسيَّةَ والأفعالَ الإنسانيَّةَ إلى الحتميَّة الطبيعيَّة عادَّاً إيَّاها نتيجةً ضروريّةً تترتّب على ما سبقَ من أحداث.

أمَّا الجبريَّة فيُقصدُ به غالباً الوجوب الميتافيزيقي. وله استخدامان الأول هو ما ينادي به المذهب القائل بأنَّ الإرادةَ والعقل البشريين عاجزانِ تماماً عن تدبّر مجرى الأحداث، فقدَر كل فردٍ محدّدٌ مسبقاً. أمَّا الإستخدام الآخر فيأتي مرادفاً للحتميَّة التي ينادي بها المذهب الفلسفي بتقرير أنَّ كلَّ أحداثِ الكون، وخصوصاً الأفعال البشريَّة مترابطةٌ بحيث يكونُ كلُّ شيءٍ في لحظةٍ زمنيَّةٍ معيَّنة متوافقاً مع الحالةِ الأولى. وكمثالٍ على هذا التوجّه حتميَّةُ اسبينوزا، الناتجةِ من مذهب وحدة الجوهر ((الله والطبيعة) فبحسب مذهِبه كلُّ شيءٍ محتّم، لأنَّ الأشياءَ تعابيرٌ لحالاتِ الجوهر ((الله). والنتيجة، إنَّ كلَّ توجّهٍ ميتافيزيقي يربطُ الحوادثَ بعلَّةٍ أولى مثل التوجّه الأخير، أو يؤمن بفكرةِ المصير المحدَّد مسبقاً كما في الإستخدام الأول. ينظر:

لالاند، أندريه؛ موسوعة لالاند الفلسفيَّة، ص ٢٦٨-٤١٦. و: إبراهيم، زكريّا مشكلة الحريّة، ص ٨٤ و: هودرتش؛ دليل أكسفورد للفلسفة، المجلد الأول، ص ٢٧٠.

(١) إبراهيم، زكريّا؛ مشكلة الحريَّة، دار الطباعة الحديثة، القاهرة-مصر، ط٢، ١٩٦٣، ص ٨٥-٨٦.

(٢) ينظر: المرجع نفسه، ص ٤٩.

ليوقيبـوس Leucippus (؟-٤٠٠تقريبـاً ق.م) وديمقـريطس Democritus (٤٦٠-٣٧٠ ق.م)، فمعنـى الحتميَّـةِ عنـدَهما لـيسَ كـالمعنى المعهـود فـي المجال العلمي حديثاً، من حيثُ الترابطِ بين الأحـداثِ والأسـبابِ الطبيعيَّـة، مع إمكانِ التنبؤ بالأحـداث مسـتقبليّاً، فكـلُّ مـا عَنَيـاه فـي فلسـفتيهما هـو أنَّ ذرَّاتِ العالم تخضع لضرورةٍ تجعلُها تُشكّل ما فيـه، لكنَّهمـا لـم يتطرَّقـا إلـى مسألةِ إمكان التنبؤ بتحقُّق ظاهراتٍ مستقبليَّةٍ كنتيجةٍ لوجودِ ظاهراتٍ تسبِّبُها، فهذه إسهاماتُ العلم في العصر الحديث.

فالتوجُّهُ الحتمي للطبيعةِ فـي المجـالاتِ العلميَّـة فـي العصـر الحـديث، وبالأخص مع ظهور نيوتن والحقبةِ التي بعدَه كانَ هو السّائدَ، وظـلَّ كـذلك حتى بداياتِ القرن العشرين[١]. ومقابـلَ هـذا الموقـفِ العلمـي؛ ظهـرَ توجُّـهٌ فلسفي قادَه هيوم يؤكّد فيه أنَّ قوانينَ الطبيعةِ ليست حتميَّةَ التحقّق، فالسببيَّةُ في فلسفةِ هيوم هي تعوُّدٌ ذهني حصلَ نتيجـةً لتتـابع شـيئين مـراراً وتكـراراً. وبموجبِ هذا الفهم ظنَّ هيوم ألَّا ضرورةَ لحـدوثِ شـيءٍ كــ((نتيجة)) بعـد وجودِ شيءٍ آخر كـ((سبب))، فلا ضـرورةَ تُحتّمُ حـدوثَ نتيجـةٍ مسـتقبليَّة عندَ اجتماعِ أمرين عَلمنا من تتابعهما أنَّ أسبقَهما سببٌ للتالي. فضلاً عـن أنَّ فاهمتَنا قاصرةٌ عن إدراكِ القدرةِ التي توجدُ فـي شـيءٍ والتـي تُحـدثُ شـيئاً آخر، كالقدرةِ المحرِّكة للكرة التي تسـير فـي اتجـاه معيّن فتصـطدمُ بكـرةٍ أخرى، فنحن نشهد عمليَّةَ الاصطدام والتحرُّك، لكنَّنا لا نعرف القـدرةَ التـي في الكرة الأولى، التي أحدثت الحركةَ في الثانية[٢].

---

(١) إبراهيم، زكريّا؛ مشكلة الحريَّة، ص ٨٢.

(٢) هيوم، ديفيد؛ مبحث في الفاهمة البشريّة، ص ٧٠-٧١.

يترتّبُ على رأي هيوم هذا لا حتميَّةٌ في قوانين الطبيعة. وهذا الموقفُ تابعَه كثيرٌ من الفلاسفةِ، من أمثالِ رسل الذي يُفرِّق بين القوانين البسيطة في الفيزياء والقوانين المعقّدة فيها؛ ففي القوانين البسيطةِ من قبيل ((أ علة ب)) يؤكّد رسل صحّةَ موقف هيوم فيها، فهي علميّاً لا يُسلَّم بكونها عللاً، وإنَّما هي اقتراحات في مراحلِها الأولى. أمَّا القوانين العليَّة التي حلّت محلَّ القوانين البسيطة في العلوم المتقدّمة؛ فهي من التعقيد بدرجةٍ لا يمكنُ أن يُقالَ معها أنَّنا يمكنُ أن نتصوَّرَها في إدراكنا، وإن كانت جميعُها مستدلًّاً عليها من مجرياتِ الطبيعة. ويُلحظ أنَّ رسل يتجاهل الصِّنفَ المعقَّد، ويركّزُ على تأييد هيوم في القوانين البسيطة، فهي —كما يقول- يُفسِّرُها التداعي بين الظواهر [1].

إنَّ موقفَ هيوم هذا يستند إلى موقفه النفسي الذي يُنكر موضوعيَّةَ الترابط بين الأشياء، فهو يرى أنَّ علاقةَ السببيَّة هي عبارةٌ عن تصوراتِنا الذاتيَّة التي تحصلُ من تكرار ارتباط شيئين، فالعادةُ هي تجعلنا نعدُّ حصولَ (ب) بعدَ (أ) ضرورةً [2]. لكنَّ العلماءَ لم يتابعوا هيوم في توجُّهه هذا، وتمسّكوا بحتميَّةِ قوانينِ الطبيعة. ورُغمَ هذا، فإنَّ هيومَ أقرَّ عمليَّاً بحتميَّةِ قوانينِ الطبيعة، فقد أقرَّ مبدأي العليَّة واطِّراد قوانين الطبيعة، لضرورةٍ عملية

(١)هيوم، ديفيد؛ مبحث في الفاهمة البشريّة، ص ٢٦٥. والمقصودُ بالتداعي بين الظواهر، هو الإعتيادُ الحاصلُ من ترابطِ شيئين بحيث يحصل من كثرة الترابط بينهما عادةٌ ذهنيَّة تجعلُنا نتوقَّع حدوث أحدهما عند حصول الآخر. مثل توقُّعِ اشتعال الورقة عندما تُلامس مع النار.

(٢) رسل، برتراند؛ تاريخ الفلسفة الغربيَّة، المجلد الثالث، ص٢٧١. و:

Flew, Antony; There is A God, p. 63.

نفعيَّة [1]. ورغمَ هذا فإنَّ ((فلو)) يُحمّلُ هيومَ مسؤوليَّةَ إنكار حتميَّة القوانين العلميَّة، ويصفهُ بأنَّه ساهمَ بتضليل الكثير ممَّن قالوا بلا حتميَّة القوانين الطبيعيَّة [2].

لكنَّ الموقفَ العلمي يؤكّدُ حتميَّةَ قوانين الطبيعة. وظلَّ هذا التوجّه سائداً حتى زعزعَهُ ظهورُ النزعةِ الاحتمالية التي بدأت تجتاحُ المجالَ الفيزيائي، ممثَّلةً بالفيزياء الكميَّة، ممَّا أثارَ جدلاً في الأوساط العلميَّة حولَ حتميَّةِ تلك القوانين. فهذا المجالُ الجديد توصَّلَ روّادُه إلى أنَّ قوانينَ الطبيعةِ ليست حتميَّةً في المجال دون الذرّي. ويمثّلُ هذا الاتجاه مبدأُ اللاتيقّن Uncertainity Principle لهايزنبرغ Werner Heisenberg (١٩٠١-١٩٧٦م) فقد أدركَ هايزنبرغ أنَّ من المستحيل انطباق القوانين العلميَّة المتعلّقةِ بالعالم الكبير الماكروسكوبي، على عالم الذرَّة الصغير المايكروسكوبي، بسببِ استحالة رصدِ حركةِ وموضع الألكترون في آنٍ واحد، وكلُّ ما يمكنُ التوصُّلُ إليه هو إحصاءاتٌ إحتماليَّة لموضعهِ وسرعتِه في مداراتِ الذرَّة [3].

وبهذا يكونُ الاحتمال قد دخلَ بشكلٍ رسمي في مجالِ علوم الطبيعة، ممَّا جعل الأوساطَ العلميَّةَ تنقسم فيما بينها، فظهرَ توجّهان رئيسان أحدُهما

(١) رايت، وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢١٩. و: الخشت، محمد عثمان، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص ٨٢.

(٢) Flew, Antony; There is A God, p. 63.

(٣) الجابري، محمد عابد؛ مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط ٥، ٢٠٠٢، ص٣٧٥ و٣٨٠-٣٨١. و: إبراهيم، زكريّا؛ مشكلة الحريَّة، ص ٨٦.

التوجُّه الوضعي الـذي تُعدُّ مدرسـةُ كوبنهـاجن بزعامـة الفيزيـائي نيلـز بـور Niels Bohr (١٨٨٥-١٩٦٢م) أبرزَ ممثّليـه. فهـذا الاتجـاه يؤكّـد أنَّ قـوانينَ الطبيعة ليست وليدةَ حتميَّةٍ صارِمة بنحوٍ دقيق، وإنَّـما هـي قـوانين إحصـائيَّة لاحتمالات. والآخر هو التوجُّهُ الحتمي، ومن أبرز ممثّليه المدرسةُ الفرنسـيَّة إضافةً إلى ماكس بلانك Max Planck (١٨٥٨-١٩٤٨م) وألبرت آينشـتاين Albert Einstein (١٨٧٩-١٩٥٥م)، فهؤلاء العلماءُ تمسَّكوا بحتميَّـة قـوانين الطبيعة، واعتبرَوا أنَّ ما يجري في العالم الذرّي الصغير من عدم قدرتِنا على ضـبطِه يعـودُ إلـى عـدم تـوفّر أدواتِ تمكّننـا مـن رصـد حركـة الألكتـرون وموضعِه، ومن المحتمل مستقبلاً أن نتمكّنَ مـن الوصـول إلـى الحتميَّـة فـي الفيزياء الذريَّة [١].

ومن هذا العرض المقتضَب نريدُ أن نؤكّدَ على أنَّ ((فلو)) ينتمـي إلـى الاتجاه الحتمي، يقول ((فلو)) "قانونُ الطبيعة ليس مجرَّدَ بيـانٍ غاشـم لحالـةٍ محدَّدة واحدة، إذا حدثت سينجحُ أو سـينتجُ عنهـا حـالاتٌ أخـرى، وإنَّمـا القانونُ الطبيعي هـو ادعـاء أنَّـه إذا حـدثت حالـةٌ طبيعيَّـة محـدّدةٌ، فسيتحتَّم حدوثُ حالةٍ أخرى تنتج عنها، بنحوٍ يكـون مـن المسـتحيل عـدمُ حـدوثِها. فإنَّ توفّرَ كلِّ أسباب حدوثِ انفجار، يجعـلُ حينَهـا مسـتحيلاً علـى أيّ قـوّةٍ داخلَ الكون أن تمنعَ حدوثَه" [٢].

يتّضح جليَّاً أنَّ ((فلو)) هنـا يعـارض هيـوم خلافـاً لتوجّهـه الغالـب فـي

(١) الجابري، محمد عابد؛ مدخل إلى فلسفة العلوم، ص ٤١٣-٤١٥. و: إبراهيم، زكريّا؛ مشكلة الحريَّة، ص ١١٥.

(٢) Flew, Antony; There is A God, p. 60.

متابعتِه له. فالسببيَّةُ كما يراها ((فلو)) حتميَّة، خلافاً لموقفِ هيوم، كذلك فإنَّه لم يتابع التوجّهَ الاحتمالي الذي نادى به فيزيائيو الكم، وعليه فإنَّ موقفَ ((فلو)) لا يتّفقُ مع التوجّه الاحتمالي الفلسفي والعلمي على السواء، بل هو يعتقدُ بحتميَّةِ الأسبابِ الطبيعيَّة.

ب. السببُ الطبيعي والسّببُ المعنوي

تقدَّمَ معنا أنَّ القانونَ الطبيعي هو ادعاء بأنَّ حصولَ حادثةٍ معيَّنةٍ يستلزمُ حدوثَ حالةٍ أخرى إمَّا ضرورةً [1] كما يذهب الاتجاه الحتمي، و((فلو)) يتابعهم في ذلك. وإمَّا احتمالياً كما يذهب الاتجاه الإحتمالي. وعليه يمكنُ القولُ إنَّ السّببَ الطبيعي أو الفيزيائي وفقاً للاتجاه الحتمي؛ هو كلُّ حادثةٍ يتحتَّمُ وقوعُ حادثةٍ تتبعُها. وممَّا لا شكَّ فيه إنَّ الإنسانَ جزءٌ من عالمِ الطبيعة، وهو لذلك يخضع لقوانينها، لكنَّ المثيرَ للجدل هو هذا التساؤل؛ ((هل أفعالُ الإنسان تخضع لقوانين الطبيعة أم لا؟)) بمعنى هل أفعالُ الإنسانِ محتَّمةُ الوقوعِ، بحيث متى وُجدَ سببٌ فإنَّ الإنسانَ يخضعُ لتأثيره حتماً؟.

إنَّ الإجاباتِ عن هذا التساؤل انضوت تحت توجّهين:

١. من قالَ بخضوعِ أفعال الإنسانِ لحتميَّة الطبيعة، جعلَ أسبابَ الفعل

(١) نعني بالضرورة هنا ما يُرادف الحتميَّة. فتعريف كلٍ من المفهومين أمرٌ مشكل بين الباحثين، وهما في استخدامنا هذا يُقصد بهما عدم الإنفكاك الارتباطي بين ظاهرتين طبيعيتين، ومثالُها قوانين الطبيعة التي تربط بين الظواهر. بمعنى أنَّه كلما حدث شيء فإنَّه مسبوق بشيء آخر قهراً. لمزيدٍ من التفصيل ينظر: نفادي، السيد؛ الضرورة والإحتمال بين الفلسفة والعلم، دار التنوير، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٩، ص ١٠-١٣.

الإنساني حتميَّةً كأسبابِ الطبيعة، وهذا الموقفُ هو ما يُعرفُ بـ((الحتميَّة العلميَّة)) التي يذهبُ المنادون بها إلى أنَّ الإنسانَ لا يتمتَّع بحريَّةِ الإرادة، وإنَّما هو خاضعٌ لحتميَّة الطبيعةِ بسبب كونه جزءً من عالم المادَّة، وكلُّ ما يصدرُ عنه هو نتيجةٌ لأسبابٍ طبيعيَّة. ولهذا التوجّه ممثّلون من ذوي النزعة الماديَّة الميكانيكيَّة، ممَّن وسّعوا من دائرة الملاحظات الحتميَّة للفلك، فعمَّموا القول بالحتميَّة لتشملَ الأفعالَ الإنسانيَّة [١].

٢. من رفضَ خضوعَ الفعل الإنساني لأسبابٍ حتميَّة، وهذا التوجُّه ينقسمُ إلى ثلاثةِ أقسام:

- الموقف التوافقي compatible وهو عبارة عن حتميَّةٍ ملطَّفَة Soft Determinism فهذا الموقف يذهبُ إلى أنَّ حتميَّةَ الطبيعةِ لا تُعارض حريَّةَ الإرادة الإنسانيَّة فرغمَ خضوع الإنسانِ لحتميَّةِ قوانين الطبيعة؛ بوصفِه محتَّماً عليه أن يفعل عدَّةَ أمورٍ تحتَ هيمنةِ قوانين الطبيعة، إلَّا أنَّ أفعالَه ليست متحقّقةً بأسبابٍ تُحتّم وقوعَها، وإنَّما الإنسانُ له القدرةُ على الاختيار [٢].

٢. الموقفُ اللاتوافقي incompatible الذي يذهب ممثّلوه أنَّه لا يمكنُ التوفيقُ منطقيَّاً بين حريَّة الإرادة وبين الحتميَّة، وهم على ثلاثة أقسام:

_قسمٌ لا يؤمن بالحتميَّة الطبيعيَّة، كذلك ينكرُ الحتميَّة في الإرادةِ الإنسانيَّة، ويقرُّ بأنَّ بعضَ الأفعال مسؤولةٌ أخلاقيَّاً، وهؤلاء يُعرفون بالقَدَريين

(١) إبراهيم، زكريّا؛ مشكلة الحريَّة، ص ١٠٠.

(٢) Blackburn, Simon; The Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford University Press, New York-USA, 2nd edition, 1996, p. 183.

نسبةً إلى القدرة. ومن أشهر ممثّلي هذا الاتجاه من المعاصرين إميل بوترو* E. Boutrout [(١)] (١٨٤٥-١٩٢١م).

_وقسمٌ يقرُّ بالحتميَّة ليس في الطبيعة فقط، وإنَّما الحتميَّةُ تطالُ سلوكَ الإنسان أيضاً. ويذهب إلى أنَّ المسؤوليَّةَ الأخلاقيَّة مجردُ وهم، ويُسمّون أحياناً بالحتميين [(٢)]. وممّن يمثّل هذا التوجّهَ المدرسةُ السلوكيَّة*، فأنصار

---

*) إميل بوترو E. Boutrout (١٨٤٥-١٩٢١م)، فيلسوف فرنسي مجالُ عمله الدين وفلسفة العلم وتاريخ الفلسفة. كذلك عمل في فلسفة السياسة والأخلاق في الربع الأخير من حياته. اشتهر بوترو بالدفاع عن الدين، ودافع عن فكرة توافقهما معاً. له عدَّة مؤلّفات منها: ((مونادولوجيا ليبنتز) نشره عام ١٨٨١، و((سقراط مؤسس أخلاق العلم) عام ١٨٨٣، و((باسكال) عام ١٩٠٠. ينظر:WWW.univ-lorraine.fr

(١) نفادي، السيد؛ الضرورة والإحتمال بين الفلسفة والعلم، ص ٦٨.

(٢) هوندرتش، تيد؛ دليل أكسفورد للفلسفة، المجلد الأول، ص ٢٨٥.

*) المدرسة السلوكية نظرية منهجية في علم النفس ظهرت عام (١٩١٣م) بجهود العالم الأمريكي واطسون John Watson (١٨٧٨-١٩٥٨م). ففي مقال له نشره في العام المذكور آنفاً؛ حمل عنوان ((علم النفس كما يراه السلوكي)؛ سعى واطسون إلى بناء المدرسة على أسسٍ جديدة تتجاوز إشكالاتٍ في النظريات النفسية السابقة، وتحديداً إعادة النظر في موضوع ومنهج علم النفس. فخلافاً لمدرسة الجشطلت التي تنطلق من الوعي كمادة للبحث النفسي، والإستبطان كطريقة لدراسة هذه المادة؛ فقد نحى واطسون إلى جعل السلوك الإنساني مادة البحث، والملاحظة الموضوعيَّة أداةً للبحث. وإيضاحُ هذا إنَّ السلوكيَّة لا تطلب من المريض تقديمَ شرحٍ لحالته النفسيَّة، تاركةً للمريض النزعةَ الذاتية متحكّمةً في وصف حالته، وإنَّما يُلاحظ سلوك الإنسان المريض ملاحظةً موضوعيَّة، ويُستبعد حتى السؤالُ عن حالته النفسية من انزعاجٍ أو رضا وما شابه، بل يُكتفى بملاحظةِ ← → المختص لسلوك المريض. وبعبارة أخر أدق إنَّ واطسون استبعدَ الجهاز العصبي من البحث النفسي وكلماتٍ من قبيل ذاكرة وشعور، عاداً إياها صندوقاً مغلقاً غيرَ معروف، وأحلّ محلَها

هذه المدرسة يؤكّدون أنَّ الإنسانَ يصدر منه سلوك حتمي بمجرَّد أن يتوفّرَ حافز طبيعي (منبه)، ولا يمكنُ للإنسان تفادي وقوعَ السلوك أبداً حيئنذ. ويُعرفُ هذا التوجُّه بـ((الحتميَّة السيكولوجيَّة)) والتي تعني أنَّ "كلَّ نشاطنا الإرادي متوقّفٌ بالضرورة على حالاتِنا النفسيَّة السّابقة، سواءً أكانت وجدانيَّةً كالرغباتِ والأهواء (خلا المدرسة السلوكيَّة)، أم إدراكيَّةً كالتصوُّراتِ والأفكار" [(١)]. ومن جملةِ القائلينَ بالحتميَّةِ السيكولوجيَّة ديفيد هيوم. الذي يذهب إلى أنَّ إرادةَ الإنسان تخضع للحتميَّة، فما أن يوجد باعثٌ حتّى يتبعَه فعلٌ ضرورةً، بحيثُ لو عُرفَ الباعثُ لأمكنَ التنبؤُ بالفعل [(٢)]. يقول هيوم معبّراً عن هذا المعنى "من البيّن أنَّ هذه الأفعالَ هي على ترافقٍ منتظم مع الدوافع والظروف والطباع، وبما أنّنا نستمدُّ أدلةً من الواحد منها على الآخر، فإنَّه من اللازم علينا أن نقرَّ بالكلام بأنَّ لدينا أصلاً تلك الضرورةَ التي نعترف بها في كلِّ تأمُّلٍ في حياتنا وفي كلِّ خطوةٍ من سلوكنا وتصرُّفاتِنا" [(٣)].

ـقسمٌ يُقرُّ بالحتميَّة، ويفصلُ بين الأسبابِ الطبيعيَّة، والأسبابِ

الإستجابةَ العضويَّة للمنبّهات الخارجيَّة وتحديداً الإستجابة العضليَّة المتمثلة بالسلوكيات المختلفة كالكلام ومظاهر الحركة. ينظر:

عامود، بدر الدين؛ علم النفس في القرن العشرين، ج١، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق-سوريا، من دون طبعة، ٢٠٠١، ص ٢١٩ وما بعدها.

(١) إبراهيم، زكريّا؛ مشكلة الحريَّة، ص ١٢٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٦.

(٣) هيوم، ديفيد؛ مبحث في الفاهمة البشريَّة، ص١٣١.

الأخلاقيَّة، ويُقرُّ بمسؤوليَّة الإنسان عن أفعاله. فالسَّببُ الطبيعي حتمـيّ، فهـو يُحتّم وقوعَ المسبَّب، والإنسـانُ إذا تحقَّـق لديـه دافعٌ بسـببٍ فيزيـائي فـإنَّ السلوكَ يصدر من دون اختيار له أمَّا السَّببُ المعنوي فهو لـيس حتميَّاً، مـن حيثُ أنَّه لا يُحتّم تحقُّقَ الفعل الإنساني، فبالإمكانِ أن يُقرّرَ الإنسانُ التغلُّـبَ على رغباتِه ومتطلّباتِه، فهـي ليسـت مسـتحيلةَ المقاومـة. فحـدوثُ كسـوفٍ للشمس عند توفّر جميع أسبابِه حتمي، لكنَّ إنسـاناً إذا قيـلَ لـه خبرٌ مفـرِح، فليس حتميَّاً أن يحتفلَ نتيجةَ سماعِه ذلك الخبر، فيمكن أن يمتنعَ عن إظهار الابتهاج، أو ألَّا يبتهجَ أصلاً، وهذا يكشفُ عن طبيعة السببِ الأخلاقي وهـو أنَّه سببٌ مرجِّح وليس محتّماً [(١)].

هذه النقطةُ الأخيرة تمثّل موقف ((فلـو)) مـن حريَّـة الإرادة. فهـو يقـرُّ بوجود سلوكيّاتٍ حتميَّة لدى الإنسان في حالةٍ وحيدة وهي السلوكيات غير الأخلاقيَّة، كالاستجابات القسرية لتغير مستوى الأنزيمـات والهرمونـات فـي الجسم. أما الأفعال الخلقية فالإنسانُ مسؤول عنها، وفيها تتفق حريّةُ الإنسـان مع حتميَّة الطبيعة. و((فلو)) يرفضُ التوجّهَ التـوافقي؛ بسبب أنَّ هـذا التوجّـهَ يعممُ توافقَ حتميَّة قوانين الطبيعة مع الأفعـال غيـر الأخلاقيّـة للإنسـان، فـي حين إنَّ الموقف اللاتوافقي يستثنيها، فليس كلُّ ما يصدر عـن الإنسـان مـن سلوكٍ يكون عن حريَّة اختيار. وهو مصيبٌ في نقده مع مـن سـلكَ مسـلكَه، كالموقف الديني الذي يؤكد أنَّ الإنسانَ حرٌ في أفعاله ومسؤول عنها ما لـم يكـن خاضـعاً لإكـراهٍ أو غيـاب وعـي. والسـائدُ اليـومَ فـي بعـضِ القـوانين

(١) Flew, Antony; There is A God, p. 60-61.

المتحضّرة أنَّ المريضَ نفسيّاً لا يُعامَل معاملةَ المجرم السليم العقل، فأفعالُ الأخير أخلاقيَّة خلافاً للأول [1].

اعتمد ((فلو)) على هذا الفهم في نقدِه لدفاع الإرادةِ الحرَّة. لكنَّهُ بعد تحوُّلِه إلى الإيمان أكَّدَ أنَّ رأيَه تغيَّرَ تبعاً لتغيُّر رأيِهِ في وجود الله، ولم يُفصح عن موقفِه النهائي من حريِّة الإرادة، وكلُّ ما أكَّد عليه هو قوله "إنَّ ما نشرتُه عن حريَّة الإرادة أو الاختيار، في كلٍ من الكتاباتِ الدينيَّة والعَلمانيَّة، يتطلّب إعادةَ نظرٍ وتصحيح..إنَّ تغيُّرَ رأيي في هذه المسألة تغيُّرٌ جذري كتغيُّري في السؤال عن الله" [2]. وعليهِ فإنَّ ما سيقولُه ((فلو)) في نقد دفاع الإرادة الحرَّة، قد تراجعَ عنه لاحقاً في مرحلةِ الإيمان، ويبدو أنَّ سببَ عدم إبدائِه لرأي جديد هو موته.

ثالثاً: نظريّة دفاعِ الإرادةِ الحرَّة

يُقصدُ بدفاعِ الإرادةِ الحرَّة "محاولةٌ للتوفيق بين وجود الشّر وخيريَّة الله. ودفاعُ هذه المحاولة هو أنَّ الشرورَ تحدثُ كليَّاً بسبب الاختيارات الحرَّة الخاطئة، التي تحصل بفعل الكائناتِ الإنسانيَّة، (وربَّما بفعل

(١) بالنسبة إلى الموقف الديني فالموقفُ الفقهي السائد في المذاهب الإسلاميَّة مبني على أحاديثَ وردت عن الرسول (ص) والأئمة أشهرها ما يُعرف بحديث الرفع ورغم اختلاف صياغات لكن مضمونه متشابه ونصُّ أحد الصياغات "رُفع عن أمتي ثلاث عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق". وفي الوقت الحاضر ومواكبةً للتطور العلمي اتجه الفقهاء الشرعيون إلى القول بدخول المريض نفسياً تحت مفهوم الجنون فيما يقرّه المختصون النفسيون. وبالنسبة إلى القانون فالحلُ أشهر من أن يُحتجَّ له، فحتى في بعض البلدان الإسلامية كالكويت مثلاً يُاخذ بالنظر حالةُ المجرم المريض نفسياً.

(٢) Flew, Antony; There is A God, p.65.

موجوداتٍ أخرى ولا سيما بعض الملائكةِ المطرودين). وأنَّ من خيريَّـةِ الله أن يخلقَ حريَّة الإرادة" [1].

إيضاحُ هذا الدفاع، يستند إلى واقعيَّة قدرة الإنسان على فعـل الأفعـال الخيّرة والشرّيرة. فإرادةُ الإنسان بوصفها "المبدأ الحقيقي للفعل" [2]، تخضعُ لإمكانيَّة فعل شيءٍ خيّر وفعـل ضـدّه الشـرّير، وهـذه الإمكانيَّـة هـي الحريَّـة وهي لا يُمكنُ تحقّقُها دون وجود الشّر ممثّلاً بالأفعـال الشـرّيرة. فـاللهُ سـمحَ بوجودِ الشر من أجل تحصيل خيرٍ منه، وهو التمتّعُ بالحريّة. هـذا علـى نحـو الإجمال ما تنصٌّ عليه مجموعةُ نظريّاتِ الإرادةِ الحرَّة، التـي قـدَّمَها فلاسـفةٌ مـن أبـرزهم القـدّيس أوغسـطين، والقـدّيس تومـا الأكـويني [3]، ومـن المعاصرين الفيلسوف ((آلفن بلانتينجا)). و((فلو)) يقتصرُ على نظريَّة دفـاعِ الإرادة الحرَّة ل((آلفن بلانتينجا))، معتبـراً إيَّاهـا المحاولـةَ الأقـوى مـن بـين جميع المحاولات الأخـرى [4]. ولـيسَ ((فلـو)) الوحيـدَ ممَّـن يعُـدُّ محاولـةَ

(١) Blackburn, Simon; The Oxford Dictionary of Philosophy, p. 183.

(٢) ينظر: إبراهيم، زكريا؛ مشكلة الحريَّة، ص ١٤٦. قارن: خليفة، فريال، الدين والسلام عنـد كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠١، ص ٩٣.

(٣) يعدُّ بلانتينجا دفاعَ أوغسطين نوعاً من دفاع الإرادة الحرَّة ممزوجاً بالثيوديسـا فهـو يسـمي دفاعَ أو غسطين بـ((ثيوديسا حريَّة الإرادة))، بسببِ أنَّ أوغسطين يضيف إلى تعليلِه بأنَّ وجـودَ الشّر ضروري للحريَّة؛ يضيف إليه أنَّ العالم المتضمِّن للشر مع وجود حريَّـة إختيـار خيـرٌ مـن عالم خالٍ من الشر ومن الحريَّة، وهذا مشابهُ لثيوديسـا ليبنتـز. لكنَّنـا آثرنـا إعتبـارَه صـورةً مـن دفاع الإرادة الحرَّة، بسبب إمكانِ فصلِ دفاع الإرادة عندَه عن الثيوديسا.
See: Plantinga, Alvin; God Freedom Immortality, p. 27-28.

(٤) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 82-83.

بلانتينجا أقوى المحاولات المبذولة في هذا المجال، فكثيرٌ من الفلاسفةِ واللاهوتيين المعاصرين يعدونها كذلك، من أمثال إدوارد وورينغا [١]، ووليم كريغ [٢].

ومن الجدير بالذكر، إنَّ نظريتَي كلٍ من أوغسطين والأكويني، ليستا تسويغاً لوجود الشَّر الطبيعي، وإنَّما هما تسويغ لوجود الشّر الأخلاقي فقط، وإن كانَ ((فلو)) قد اقتصرَ في دراستِه لنظريّة بلانتينجا على الشّر الأخلاقي؛ إلَّا أنَّ نظريَّةَ بلانتينجا في الواقع تبرّر الشرّ الطبيعي أيضاً، وسيتّضحُ هذا التسويغ عَقِبَ دراسةِ ((فلو)) لهذه النظريَّة.

تأريخيَّاً، تعدُّ نظريتا كلٍ من القدّيسين أوغسطين وتوما الأكويني، أبرزَ نظريّتين قدّمتا في الفلسفة لحلِّ مشكلة الشّر. ورغمَ تجاهل ((فلو)) لذكرِهما، فإنّنا نذكرُهما باختصار، لتأكيد وحدةِ النتيجةِ التي تنتهي إليها هاتان النظريّتان، مع نظريَّة بلانتينجا.

أ. دفاعُ الإرادةِ الحرّة عند أوغسطين والأكويني

١. أوغسطين

تستندُ نظريَّةُ أوغسطين على مسلَّمتَين؛ الأولى إنَّ الله موجود وهو كاملٌ مطلق. والثانية إنَّ سلامةَ العقل شرطٌ لتقبُّل عدم معارضةِ الشر لخيريّة

(١) Wierenga R, Edward; The Nature of God, p. 127.

(٢) Craig, William Lane; Hard Questions Real Answers, Crossway Books, Illinois-USA, 1st edition, 2003, p. 87.

الله [١]. فيقول أوغسطين "إنَّ من لا تروقُهم بعضُ خلائقك هم بحاجةٍ الى ((سلامة العقل)) كما كنتُ أنا بحاجةٍ اليها يومَ لم أكن أرتضي بأشياءَ وأشياءَ ممّا أبدعتَ" [٢].

ونظريّتُه تنقسمُ إلى قسمين الأول هو تفسيرُ الشّر الطبيعي، وبيان أنَّ ما نحسبُه شرّاً في الطبيعةِ سببُه عدمُ سلامةِ العقل، فلأنَّ اللهَ كاملٌ وكليٌّ الخير والصلاح؛ فهو لهذا لم يخلق غيرَ المصلحة من المخلوقاتِ. فبالنسبة الى الله لا يوجد شر، بل بالنسبة الى كلِّ المخلوقات أيضاً [٣]. هذا في كتاب الاعترافات، لكن في كتابهِ المتأخر ((في حرية الاختيار للإرادة)) On The Free Choice of The Will فهنا يتحدّثُ عن تسويغ الشّر الأخلاقي، الذي يصدر عن أفعال النّاس. فيؤكّدُ أوغسطين أنَّ الله منحَ الإنسانَ نعمةً هي حريَّة الاختيار وهي خير، لكنَّ الإنسانَ قد يستخدمها في فعل الشّر. يقول معبّراً عن هذا المعنى "إنَّ الإرادةَ الحرّةَ التي بها لا أحدَ يستطيع أن يعيشَ عيشةً صحيحة، هي شيءٌ جيّد ونعمةٌ الهيَّة، وإنَّ الذينَ يستخدمونَ هذا الخيرَ من أجل الشّر، يجبُ أن يُلعنوا، بدلاً من أن يُقال إنَّ الذي وهبها لهم، لا ينبغي له إعطاؤُها لهم" [٤].

(١) أوغسطين؛ إعترافات القدّيس أوغسطينوس، ترجمة: الخوري، يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت-لبنان، ط٤، ١٩٩١، ص ١٢٥و ١٣٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٣) أوغسطين؛ اعترافات القدّيس أوغسطينوس، ص ١٣٧.

(٤) Augustine; On The Free Choice of The Will, published within: On Grace and Free Choice, and Other Writings, Edited and translated by: Peter King, Cambridge University Press, New York-USA, 1st edition, 2010, p. 67.

إذن يمكنُ القولُ إنَّ أوغسطين يرجعُ سببَ الشَّر الطبيعي إلى عدمِ سلامةِ العقل، والشّرَ الأخلاقي يُرجعه إلى حريّة الإرادة، التي هي نعمةٌ أُسيءَ استعمالها.

٢. توما الأكويني

يستندُ الأكويني على نظريَّة أوغسطين المذكورةِ آنفاً، فيقول "إنَّ اللهَ لكونه في غاية الخيريَّة لا يسمح على نحوٍ من الأنحاء بوجود شرٍ في أعماله لو لم يكن من تمامِ القدرة الشّاملة والخيريَّة بحيث يُخلّص من الشّر خيراً كما يقول أوغسطينوس..فإذاً من مقاصد خيريّتِه (الله) غير المتناهية أن يسمحَ بوجود الشّرور ويخلّصَ منها خيراتٍ" [1].

فتمامُ الخيريَّة في الله لا يجعلُ أيَّ إمكانيَّةٍ لأن يكونَ اللهُ مصدراً للشّر، ويُلحظ على كلا الدفاعَين أنَّهما يقتصرانِ على الشَّر الأخلاقي، وحتَّى خارجَ دفاعِهما، فإنَّنا لا نجد كلاً من القِدّيسين يُقدّمان دفاعاً مقنعاً يبرّرُ مظاهر الشّر الطبيعي.

ب. دفاع الإرادةِ الحرَّة عند بلانتينجا

قبلَ البدء باستعراض دفاعِ بلانتينجا وموقفِ ((فلو)) منه، لابدَّ من التأكيدِ على أنَّ دفاعَ بلانتينجا جاءَ ردَّاً على حجَّةٍ معاصرةٍ وضعَها جون ليزلي ماكي John I.Mackay * (1917–1981) والتي قدَّمَ فيها ماكي

(١) الأكويني، توما؛ الخلاصة اللاهوتيَّة، المجلد الأول، ص ٣٤.

*) جون ليزلي ماكي John I.Mackay (١٩١٧–١٩٨١م) فيلسوف أسترالي، ينتمي إلى المدرسة التحليليَّة. عمل في مجالاتٍ فلسفيَّة عديدة مثل فلسفة الدين، والميتافيزيقا، وفلسفة اللغة. له ستةُ كتب، أشهرها (الأخلاق: إختراع الصواب والخطأ) عام ١٩٧٧م. يجادل فيه أنَّ

صياغةً منطقيَّةً لمشكلةِ الشَّر يُثبتُ فيها أنَّ عقيدةَ الإيمان غيرُ متّسقةٍ منطقيّاً. وصياغتُه هذه وإن كانت تتضمَّن نفسَ اعتراض أبيقور، إلَّا أنَّه أضافَ إلى فرضيّاتِ أبيقور الثلاث وهي ((اللهُ موجود، الله كليٌّ القدرة، اللهُ كليٌّ الخير)) فرضيَّتين أُخريين إحداهما ترتبطُ بكليَّة القدرة، والأخرى بكليَّة الخير وهما ((لا توجد حدودٌ لما يمكنُ أن يفعلَه الكائنُ كليٌّ القدرة، الكائنُ كليُّ الخيريَّة يقضي على الشّر بقدر ما يستطيع)) مدَّعياً أنَّ الفرضيَّاتِ الأبيقوريَّة الثلاث لا يتّضحُ التناقضُ فيها (١) إلَّا بإضافةَ مبدأين آخرَين، أحدُهما يتعلَّق بقدرة الله والآخر بخيريَّتِه، وبالنتيجةِ تكونُ حجَّةُ ماكي بهذا الشّكل (٢):

١. اللهُ موجود.

٢. الله كليٌّ القدرة.

٣. لا توجد حدودٌ لما يمكنُ أن يفعلَه الكائنُ كليٌّ القدرة.

القيم الأخلاقيَّة لا موضوعيَّة لها، أي أنَّها ذاتيَّة. إضافةً إلى ((نظريَّة هيوم الأخلاقية)، و((معجزة الإيمان)، و((مشكلات لوك)، و((الحقيقة، الإحتمال، المفارقة)، و((إسمنت الكون: دراسة في السببيّة). ينظر:

عوض، رمسيس؛ ملحدون محدثون معاصرون، سينا للنشر، القاهرة-مصر، ط١، ١٩٩٨، ص ٨٢-٨٣.

(١) الغريب أنّ دانييل سبيك، في كتابه مشكلة الشر في صفحة ٣٨، يقول عن ماكي إنَّ القضايا الثلاث لا تستلزم عدمَ وجود الشر بشكلٍ حازم. في حين أنَّ ماكي لم يقل هذا في بحثِه، وكلُّ ما قالَه -مثلما ذكرنا في المتن- إنَّ التناقض لا يتّضح إلَّا بإضافةِ الفرضيّتين المذكورتين أعلاه.

(٢) Mackay, John L.; Evil and Omnipotence, within: Mind, New Series, vol. 64, No. 254, April, 1955, p. 200.

٤. اللهُ كليُّ الخير.

٥. الكائنُ كليُّ الخيريَّة دائماً يقصي الشّرَ بأبعدَ ما يمكن.

وهذه كلُّها مجتمعةً تستتبع:

٦. الكائنُ الخيّر وكليُّ القدرة يُقصي الشّرَ كليَّةً.

٧. الشّرُ موجود.

إذن وجودُ كائنٍ خيّر وقادرٍ على إقصاء الشّر، لا يتوافقُ مع وجود الشّر، وهذا يؤكّد عدمَ عقلانيَّةِ قضايا الإيمان، بسببِ عدمِ اتساقيتها مع قضيَّةِ وجود الشّر [(١)].

١. موقفُ بلانتينجا من حجَّةِ ماكي

يقدِّم بلانتينجا حجَّةً يدحضُ فيها حجَّةَ ماكي، كما يبرِّر فيها مشكلةَ الشّر في العالم، فيقولُ واصفاً دفاعَه "إنَّ دفاعَ الإرادة الحرَّة يحاول أن يوجدَ قضيَّةً تتّسقُ مع القضيَّةِ الأولى في الإيمان وهي إنَّ اللهَ كليُّ العلم، كليُّ القدرة، وكلُّه خير.. فقلبُ دفاع الإرادة الحرَّة هو الادعاءُ بأنَّه لم يكن بإمكانِ الله أن يخلقَ كوناً يحتوي خيراً أخلاقيَّاً دون أن يخلقَ كوناً آخرَ يتضمَّنُ شرَّاً أخلاقيَّاً، وعليه؛ فإنَّ من الممكن أن يكونَ لله سبباً جيّداً لخلق عالمٍ يحتوي على شر" [(٢)].

لابدَّ من التأكيدِ على أنَّ بلانتينجا يعتمدُ طريقتَه المعهودة في كتاباتِه، أعني بها طريقةَ عرضِ الأفكار باستعمال المنطق الجهوي Modal Logic،

(١) Mackay, John L.; Evil and Omnipotence, p. 201.

(٢) Plantinga, Alvin; God Freedom Immortality, p. 31.

هذه الفكرةُ وظَّفها بلانتينجا كما تقدَّمَ في الحجَّة الأنطولوجيَّة [(١)]. وقد نوَّع بلانتينجا طريقةَ عرضِه لحجَّتِه الدفاعيَّة في كتاباتِه، لكنَّ المضمونَ في جميعِ ما كتبَ واحد. وكلُّ ما يريد قولَه في دفاعِه، أنَّ القضايا الإيمانيَّةَ متّسقةٌ، بما أنَّه يوجدُ إمكاناتٌ منطقيَّة، في تفسيرِها. فهو يعتمدُ فكرةَ الضرورةِ والإمكان المنطقيَّتين، في الدفاعِ عن اتساق قضايا الإيمان، وتسويغ وجود الشّر.

يُهاجم بلانتينجا أساسَ دعوى ماكي الذي يؤكّدُ من خلالها أنَّ قضايا الإيمان الأربع التي بنى عليها أساسَ حجَّتِه، تتناقضُ مع وجود الشّر، من خلالِ نقضِ القضيَّةِ الخامسة والقضيَّةِ الثالثة، وإبدالهما بصياغتينِ دقيقتين، منطقيّاً، نعرضُهما بالشكل الآتي:

١. بالنسبةِ إلى القضيَّة الخامسة وهي ((الكائنُ كليُّ الخيريَّة دائماً يُقصي الشّرَ بأبعدَ ما يمكن))، فغيرُ سليمة، بسببِ أنَّها على إطلاقِها يمكنُ أن يدخلَ فيها أمثلةٌ لمحو الشرِّ غير صحيحة؛ فيمكنُ -إستناداً إلى قضيَّة ماكي-أن يكونَ علاجُ آلامٍ مبرحة يُعاني منها مريضٌ، ببترِ الله لرأسِه، بدلَ أن يشفيهِ بإزالةِ الألمِ فقط. وعليه يجبُ أن تُقيَّدَ القضيَّةُ، بنحوٍ تكون هكذا ((إنَّ الكائنَ كليَّ الخيريَّة يمحو الشّرَّ بقدر ما يمكن، بشرطِ ألَّا يدمِّرَ خيراً أكبر، أو يخلقَ شرّاً أسوء)). فهذه القضيَّةُ -بحسب بلانتينجا-يمكنُ أن تكونَ جزءاً من جملةِ القضايا الإيمانيَّةِ [(٢)].

(١) تقدَّم بيانُ هذه الطريقة في مبحث الحجَّة الأنطولوجيَّة ((ثالثاً: محاولاتٌ جديدة لإحياء الحجّة الأنطولوجيَّة)).

(٢) Plantinga, Alvin; God Freedom Immortality, p. 13-14.

٢. كذلك الحالُ بخصوص قضيَّة ماكي الثالثة ((لا توجد حدودٌ لما يمكنُ أن يفعلَه الكائنُ كليُّ القدرة))، حيث يبدي بلانتينجا رفضَه لها، فالله بحسبِ معظمِ اللاهوتيين كليُّ القدرة، لكن هل يعني ذلكَ أنَّه يقدر أن يخلق دائرةً مربَّعة؟ أو أنَّه يستطيع أن يجعلَ العزَّابَ (بما هم عزَّاب) متزوِّجين؟، ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ معظمَ اللاهوتيين يقولون بأنَّ اللهَ يمكن أن يفعلَ كلَّ شيءٍ عدا ما هو غيرُ ممكنٍ منطقيَّاً (وبلانتينجا يندرجُ ضمن هذا التوجُّه)، فلا حدود غيرَ منطقيَّةٍ لقدرةِ الله، وعليه فإنَّ القضيَّة هكذا يجب أن تكون ((لا توجد حدودٌ غير منطقيَّة لما يمكن أن يفعلَه الكائنُ كليُّ القدرة))[1].

ويمكنُ أن يتَّضحَ مقصودُ بلانتينجا ببيانِ أنَّ الأفعالَ المنضويةَ تحت مفهوم الشّر كإحداثِ الضرر بإنسانٍ شرطٌ لحريَّة الإرادة، ولكون هذه الأمورِ شرطاً يتوقّفُ عليه وجودُ حريَّة الإختيار؛ فلا يمكنُ لله أن يمحوَ الشّرَّ وإلا انتفى وجود حريَّة الاختيار منطقيَّاً.

وموقفُ بلانتينجا من كونِ الله غيرِ قادرٍ على فعل المستحيل منطقيَّاً[2]، موافقٌ للتوجّه اللاهوتي السّائد في التقليد المسيحيّ واليهودي الممثَّل

(١) Plantinga, Alvin; God Freedom Immortality, p. 17.

(٢) لا يسع المجالُ هنا لمناقشةِ مسألة قدرة الله وهل الحدود المنطقيّة تضرُّ بكليّة قدرته أم لا، فموضوعنا هنا عن مشكلة الشر ودفاع الإرادة الحرّة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إن فلو لم يتناول هذه المشكلة. وتوجد الكثيرُ من الكتابات التي تناولت هذه المشكلة، ينظر مثلاً: كتاب وورنغا The Nature of God ((طبيعة الله))، ص ١٤ وما بعدها ففيه مناقشة قيّمة لهذه المشكلة.

بأوغسطين، والأكويني، وأنسلم، وبن ميمون، فهؤلاء أكَّدوا جميعاً على أنَّ الله لا يقدرُ على فعلِ المستحيل منطقيّاً، فالمستحيلُ عندَ هذا التوجُّه لا يناقضُ كونَ الله كليَّ القدرة [(١)]. لكنَّ هذا التوجُّهَ يقابلُه توجّهٌ فلسفي يمثّلُه وليم جيمس يؤكّد أنَّ الله ليسَ كليَّ القدرة، فهو محتاجٌ إلى الإنسان من أجل تحقيقِ الخير [(٢)].

بعد هذا يعمدُ بلانتينجا إلى ردِّ اعتراض ماكي القائل بأنَّ كونَ الله كليَّ القدرة، يُعارضُه عدمُ خلقِهِ لعالمٍ فيه حريَّةُ اختيار، مع توجُّهِ الناس لفعل الصوابِ دائماً بكل حريَّة [(٣)]. وردُّ بلانتينجا ببساطةٍ هو أنَّ اللهَ وإن كان كليَّ القدرة، لكنَّه غيرُ قادرٍ على خلقِ عالمٍ يفعل الناسُ فيه الصوابَ دائماً، دون قدرةٍ على فعلِ الخطأ وهم أحرار في الوقتِ نفسه. وهذا لا يقدحُ بكليَّة القدرة الإلهية إطلاقاً، لأنَّ فرضيَّة ماكي متناقضة، فكيف يكونُ الإنسانُ حرّاً مع كونه لا يمكنُ أن يفعلَ الشر؟، واللهُ (كما تقدَّم آنفاً) غيرُ قادرٍ على فعل ما هو غيرُ منطقي. وإذن فإنَّ القضيَّةَ تكون بهذا الشكل ((ليس في حدود قوّة الله أن يخلقَ عالماً يتضمَّن خيراً أخلاقيّاً دون شرٍ أخلاقي)) وعليه فإنَّ القضايا الإيمانيَّة لا تتناقضُ مع وجود الشّر، ودفاعُ الإرادة الحرَّة ناجح [(٤)].

ويزيدُ بلانتينجا على هذه الإجابةِ إجابةً أخرى، يؤكّدُ فيها أنَّ التسليمَ جدلاً بصحَّةِ فرض ماكي القائلِ بأنَّ الله إن كان كليَّ القدرة، فلِمَ لم يخلق

---

(١) Wierenga, Edward R; The Nature of God, p. 13-14.

(٢) كولنز، جيمس؛ الله في الفلسفة الحديثة، ص ٦٥.

(٣) Mackay, John L.; Evil and Omnipotence, p. 201.

(٤) Plantinga, Alvin; God Freedom Immortality, p.51- 55.

اللهُ الناسَ أحراراً مع تمكّنهم من فعل الخير فقط، فإن سلَّمنا جدلاً بصحَّةِ هذه الفرضيَّةِ، فلا يضرُّ هذا الاعتراض اتساق قضايا العقيدة الإيمانيَّة، فيمكنُ أن يُجابَ على اعتراضه بالقول إنَّ اللهَ خلقَ الناسَ أحراراً، وهم يفعلونَ الخيرَ فقط بكلِّ حريَّة. لكنَّ اللهَ أحياناً يريدُ اختبار حريَّتِهم بفعل الخطأ، ومنهم من يفشل في الاختبار، وعليه فإنَّ قضايا الإيمان متّسقة (١)

٢. تبعيَّة الشرِّ الطبيعي للشرِّ الأخلاقي

تقدَّمَ معنا أنَّ ميزةَ دفاع بلانتينجا عن كلِّ الدفاعاتِ المقدَّمة في التراث اللاهوتي المسيحي، هي أنَّه يبّررُ الشرَّ الطبيعي مع الشَّر الأخلاقي. وصحيحٌ إنَّ ((فلو)) لم يبدِ موقفاً من الشّر الطبيعي في دفاع بلانتينجا، وإنَّما اقتصرَ على الشر الأخلاقي، ربَّما بسبب أنَّ ((فلو)) يرى المسألةَ لا تستحقُّ أن تُبحثَ بوصفها تتحدَّث عن كائناتٍ غير مادِّيَّة؛ إلَّا أنَّ دفاعَ الإرادة الحرَّة لا يكتملُ بدون تسويغ الشّر الطبيعي، بسببِ كون بلانتينجا يُلحقُ الشّرَّ الطبيعي بالشرِ الأخلاقي، فكما إنَّ الشرَّ الأخلاقي هو نتيجةُ سوء اختيار الإنسان، فكذلك يمكنُ أن يكونَ الشّرُّ الطبيعي نتيجةً لسوء اختيار كائناتٍ عاقلة غير مادِّيَّة، كالشياطين مثلاً، فهذه الكائناتُ يمكنُ منطقيَّاً أن تكون سببَ الكوارث البشريَّة التي تُلحِقُ الأذى بالبشر من زلازلَ وبراكينَ وما شابه، لكن بشرطِ ألَّا تكونَ تلكَ الحوادثُ عقاباً من الله. وبهذا التقرير فإنَّ وجودَ الشَّر لا يتناقضُ مع مجموعةِ العقائدِ الإيمانيَّة، لأنَّ مظاهرَ الشّر هي من فعل كائناتٍ حرَّة، والحريَّةُ لا تتحقَّق دون إمكانِ الاختيار بين الخير والشَّر، ولا

(١) Plantinga, Alvin; God Freedom Immortality, p. 139.

يـدَّعي بلانتينجا أنَّ هـذه القضـيَّةَ صـحيحةٌ تمامـاً، بـل هـي ممكنـةٌ منطقيّـاً، وتحقّق التوافقَ بين وجود الشرِّ وقضيَّةِ وجود الله كليّ الخير [1].

لا يخفى أنَّ هذه القضيَّة رغمَ الإمكان المنطقي الذي تتصفُ بـه، هـي صياغةٌ ترجِع إلى خلفيَّةٍ دينيَّة، فالشيطانُ ((إبليس)) ومن معهُ مـن الشـياطين وفقاً للتراثِ المسيحي، لهم دورٌ في الإضرارِ بالناس، وقصَّةُ أيّوب خيرُ مثالٍ على ذلك. وبلانتينجا في صياغتِه هذه لا يُقدِّمُ تسويغاً ينتمـي إلـى اللَّـاهوتِ الطبيعي ذي الطابع العقلي، وإنَّما تسويغه هذا على الأقـلِّ فـي الشّـر الطبيعـي فقط، ينتمي إلى اللاهوت الـديني المسـيحي. ولعـلَّ هـذا مـا جعـلَ ((فلـو)) يُحجم عن مناقشةِ الشَّر الطبيعي فـي دفـاعِ بلانتينجـا، بعَـدِّه يتنـاولُ موضـوعَ الشيطان بوصفـِ كائناً مريداً ومسبِّباً للشَّـر، فـي حـين أنَّ اللاهـوتَ الطبيعـي، يُرجعُ أحداثَ الطبيعةِ إلى قوانينِ الطبيعةِ نفسِها، أو ربَّما يعودُ تـركُ ((فلـو)) لهذا الجانبِ من الحجَّـة إلـى موقفِـه المنهجـي ذي الطـابع التجريبـي، الـذي بموجبِه لا يمكنُ عدُّ موجوداتٍ غير ماديَّةٍ سبباً لإحداث الشرور الطبيعيَّة.

كذلك فإنَّ هذا الرأيَ يُعارضُ صريحَ الكتابِ المقدَّسِ الذي يؤكّد أنَّ الشرَّ مصدرُه من الله، فقد وردت هاتانِ الآيتان أنا الرب وليس آخر أنا مبدع النـور وخـالق الظلمـة ومجـري السـلام وخـالقُ الشّـر" [2]، و "أم يكـون فـي المدينة شرٌ ولم يفعله الـرب" [3]. لكـنَّ تومـا الأكـويني يؤكّـد أنَّ هـذا غيـرُ صحيح، فليس المقصودَ من الشّر في الآيتـين مطلـقُ الشـر، وإنَّمـا خصـوصُ

(١) Plantinga, Alvin; God Freedom Immortality, p. 58.

(٢) أشعيا ٤٥: ٦.

(٣) عاموس ٣: ٦.

الشّر الناتج عن فساد بعض الأشياء، فهو حينئذٍ سببُه الله، لا الشرُ الناتجُ عن نقص الله، فهو مستحيلٌ، لأنَّ اللهَ كامل الخيريَّة، وهذا النوع سببُه الناسُ، فهم ناقصون والشر نقصٌ، فمردُّه إليهم. وعلى الشرِّ الأول الذي مصدرُه الله، فإنَّ العالمَ هو خيرُ نظامٍ، وخيرُ نظامٍ يلزمُ عنه عرَضَاً النقص، من قبيل الموت، ومحاسبةِ الأثمة، وإذن فإنّ اللهَ هو صانعُ الشّر الذي هو عقابٌ، لا الشر الذي هو الذنب (الشر الأخلاقي) [١]. ورغمَ هذا فحتّى لو كان ردُّ الأكويني صحيحاً، يبقى إشكالُ الدمج بين اللّاهوت الديني واللّاهوتِ الطبيعي قائماً، إضافةً إلى أنَّ ردَّ الأكويني لا يتّسقُ مع نظريَّةِ بلانتينجا، إذ كونُ الشيطانِ سبباً لحدوث الشرِّ الطبيعي عند بلانتينجا، لا يتّسقُ مع كونِ الله سبباً للشرِّ غير الأخلاقي. ولعلَّ هذا ما دفعَ ((فلو)) إلى تجاهل مسألةِ أصل الشر الطبيعي في دفاع بلانتينجا، فهي بالإضافةِ إلى الطابع الغيبي الذي تتسمُ به من خلال إرجاعِها الشرَّ الطبيعي إلى كائناتٍ عاقلةٍ كالشياطين؛ لا تتفقُ مع صريح الكتاب المقدَّس ورؤية الأكويني اللاهوتيَّة، لا سيما وأنَّ الأكويني يحظى بمقبوليَّةٍ لاهوتيَّة قلَّما يعترضُ عليها ((فلو)).

ج. موقفُ فلو من دفاع الإرادة الحرَّة لبلانتينجا

يمهِّد ((فلو)) الطريقَ لنقدِ دفاعِ بلانتينجا بتحليلٍ لمفهوم حريَّة الإرادة. فقبلَ كلِّ شيء لابدَّ من إيضاحِ معنى حريَّةِ السلوك الإنساني وعلاقتِه بحتميَّة الطبيعة. وكما تقدَّم معنا [٢] إنَّ المواقفَ من علاقةِ قوانين الطبيعة

(١) الأكويني، توما؛ الخلاصة اللاهوتيّة، المجلد الأول، ص ٥١٥.

(٢) يراجع الفقرة ب من ثانياً في هذا المبحث.

بالإرادة متنوّعة، وموقفُ ((فلو)) هنا هو اللاتوافقيَّة بالمعنى الأخير، أعني أنَّ الأسبابَ الطبيعيَّة حتميَّة، لكنَّ الأسبابَ الأخلاقيّـةَ ليسـت حتميَّـة، فالإنسـانُ حرٌّ إن لم تخضع أفعاله لأسبابٍ خـارجَ إرادتِـه، أمَّـا موقـفُ بلانتينجـا فهـو القولُ بالتوافقيَّة، بمعنى أنَّ الإنسانَ حرٌّ رغـمَ حتميَّـة الطبيعـة، ورغـمَ وجـودِ القدَر، ممثَّلاً للخطّةِ الإلهية المرسومةِ مسبقاً له.

يؤكّـد ((فلـو)) انطلاقـاً مـن منهجِـه التحليلـي؛ علـى أنَّ دراسـةَ دفـاعِ بلانتينجا يتوقّف على الفهم الصحيح للسؤال عن حريَّة الإنسان، فينبغي أولاً التمييزُ بين السؤالِ النفسي، والسؤالِ الفلسفي، فإن كان السؤالُ هكذا ((إرادةٌ حرَّة أم حتميَّة؟)) فهذا سؤال مجاله في علـم الـنفس، لأنَّهـا مسـألةٌ عـن أمـرٍ واقعي ووجـودٍ حقيقـي. فـي حيـن أنَّ السـؤالَ الفلسـفي والقضـية المنطقيّـة تختصُّ بالعلاقاتِ بـين الأفكـار، والسـؤالُ الفلسـفي ينبغـي أن يكـونَ هكـذا ((إرادةٌ حـرَّة مـع حتميَّـة، أم إرادة حـرَّة أم حتميَّـة؟)) فالمشـكلةُ الفلسـفيَّة يُتعامـلُ معهـا منطقيَّـاً عـن طريـقِ بحـثِ العلاقـاتِ بـين أعضـاءِ فئتيـنِ مـن المصطلحاتِ أو التعبيرات، فما يترتّبُ على قبولِ مفهومِ الحتميَّـة، مـن عـدمِ مسؤوليّة الإنسانِ عن الأفعالِ الصـادرة عنـه، بسـببِ خضـوعِه للحتميَّـة، هـل يتّفقُ هذا مع القولِ بوجودِ حريَّة اختيار لديه؟ هذا هو السؤالُ الفلسفي الذي ينبغي طرحُه [1].

ما يقولُه ((فلو)) صحيحٌ تماماً، فـأولى خطـوات المـنهجِ التحليلـي هـو تعريفُ المفاهيم تعريفاً دقيقاً، ثمَّ البحثُ عن هل يوجدُ اتسـاقٌ منطقـي بـين

(١) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 83.

المفاهيم أم لا. فبالنسبةِ إلى تعريفِ مفهوم الحتميَّة فلا يبدي ((فلو)) معنى غيرَ المعنى العرفي، فالحتميَّةُ الطبيعيَّة ما يلزم عن وقوعِ مسبَّبٍ عنه [(١)]. وبالنسبةِ إلى حريَّة الإرادة فإنَّ ((فلو)) يقولُ بوجودِ معنيين لها هما [(٢)]:

١. معنى تحرّري ليبرالي، ويُقصدُ به أن يحدثَ الفعلُ الإرادي دون أن يسبقَه سببٌ متوقَّع. وهذا المعنى لا يرتضيه ((فلو))، فالتحرُّرُ من كلِّ الأسبابِ يخالفُ العلومَ الحتميَّة، التي تؤكّدُ أنَّ كلَّ ما يحدثُ له سببٌ.

٢. الحريَّةُ بمعنى حصولِ الفعل دون إكراهٍ. وهذا هو المعنى الصحيح الموافقُ للفهم العرفي.

فإنَّ كانت الحريَّةُ بالمعنى الأول فإنَّ السؤالَ حينئذٍ يكون ((هل يمكنُ التوفيقُ بين الفعل الحتمي المسبوقِ بسببٍ معروف، وبين الفعل الحرِّ غير المسبوقِ بسبب؟)) يؤدّي إلى أنَّه من المستحيل أن يمكنَ التوفيقُ بين الحريَّة الليبراليَّة والحتميَّة الطبيعيَّة، فالحتميَّة تقضي بخضوعِ كلِّ شيءٍ في الطبيعةِ لأسبابٍ، في حين الحريَّةُ بالمعنى الليبرالي ترفضُ هذا. وهذا يعني أنَّ التوافقيَّة وفقَ المعنى التحرّري لا محلَّ لها هنا. وحينئذٍ فإنَّ السؤالَ الذي يمكنُ طرحُه هنا هو تساؤلٌ نفسي وليس فلسفيَّاً مفادُه ((هل توجدُ ظاهرةٌ من قبيل الإرادةِ الحرَّة "الليبراليَّة"؟)) [(٣)]. وما يعنيه ((فلو)) إنَّ الإنسانَ في حالةِ الإكراه لا حريَّةَ لديه في الفعل، ويمثّل له بالرجل المرميّ قسراً على زجاجِ دكَّان، فإنَّ كسر الزجاجِ ليسَ من فعلِه أبداً. وبهذا الفهمِ فلا معنى

(١) Flew, Antony; There is A God, p. 60.

(٢) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 84.

(٣) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 84.

للسؤالِ عن إمكانِ التوفيقِ بين الحريَّة والحتميَّة، فبلا شكٍ إنَّ عدمَ الإكراه لا يلتقي أبداً مع الإكراه.

إنَّ السؤالَ بعدَ هذا الفهم المتقدِّم مفادُه ((هل كلُّ فعلٍ حقيقي يفترضُ إرادةً حرَّة؟)) فهنا موقفان لا ثالثَ لهما [1]:

١. الموقـفُ اللاتـوافقي، يشـترطُ حريَّـةَ الإرادة قبـلَ صـدور أيّ فعـل. وحينها سيكونُ الفعلُ أمَّا حراً (غير مكره) وإمَّا ليسَ حرَّاً (مكرَهـاً)، وحينئـذٍ يمكنُ أن يردَ احتمال الحريَّة هنا بالمعنى الليبرالي، والمعنى اللاإكراهي.

٢. الموقـفُ التـوافقي، لا يشـترطُ حريَّـةَ الإرادة قبـل الفعـل، فهـو يُقـرُّ بحتميَّةِ قوانين الطبيعة، ولكنَّه يؤكّدُ حريَّةَ إرادة الإنسان. وهنـا لا يمكـنُ أن تكونَ الحريَّة بالمعنى الليبرالي أبداً، لوجودِ الأسبابِ الحتميَّـة فـي الطبيعـة، فلم يبقَ إلا أن تكونَ الإرادةُ حرَّةً بالمعنى الآخر غير الإكراهي.

إنَّ تحليـلَ ((فلـو)) دقيـقٌ جـداًّ، وهـو مقدِّمـة ضـروريَّة لدراسـةِ دفـاع الإرادة الحرَّة، فحريّةُ الإرادة التي هي هبةٌ وسببٌ لوجـود الشـر كمـا يؤكّـدُ الدفاع؛ لا تخرجُ عن أحدِ المعنيين الذين ذكرَهما ((فلو)) ؛ أمَّا التحـرُّر مـن كلِّ الأسباب، وإمَّا مجرَّدُ عدمِ الخضوعِ لإكراه. واشتراطُ الحريَّـةِ فـي كـونِ الفعل حقيقيَّاً، بمعنى تحمّل الإنسانِ لمسؤوليَّته، إذا سُلّمَ بهـا؛ حينهـا يمكـنُ الحديثُ عن نـوع الحريَّـة المشـترَطة؛ هـل هـي الحريَّـةُ الليبراليَّـة -أي عـدم خضوع الفعل لأي سببٍ معروف يمكن التنبؤُ بـه-، أم الحريَّـة بمعنـى عـدم الخضوع لإكراهٍ. أمَّا في حالةِ عدم إشتراطِ الحريَّةِ كشرطٍ للفعل الحقيقـي-

(١) Flew, Antony; God A Critical Enquiry, p. 85.

مثلما يؤكّدُ التوافقيّون-، فلا مكانَ للحديث عن الحريّة الليبراليَّة، لأنَّها تمنعُ إنوجادَ أيِّ سببٍ كمقدِّمَةٍ للفعل، ويبقى الحديثُ عن الحريَّة بمعنى عدم الإكراه ممكناً، بعَدِّ إمكان صدور فعلٍ عن سببٍ، لكنَّه حرٌّ بمعنى عدمِ خضوعِه لإكراه، كأن يرسمَ أنسانٌ لوحةً دون إكراهٍ، لكن بسببِ حاجتِه إلى المال المتوقَّع حصولُه بعد بيعها.

وعليه فإنَّ اعتراض ((فلو)) على دفاع الإرادة الحرَّة هو أنَّ حريَّة الإرادة لا تتّفق منطقيّاً مع الحتميّة السببيّة، فكونُ الفعلِ حرّاً، مع أنَّه مسبَّبٌ بأسبابٍ حتميَّة، ممكنٌ منطقيَّاً، إذا كانت الحريُّة بمعنى عدم الخضوع لإكراه، لكن إذا كان اللهُ قد حتَّمَ السببيّةَ في الطبيعة، وجعل الإنسانَ حرّاً -بالمعنى الليبرالي -في فعل الصحيح والخطأ، فكيف يكون الإنسانُ حينئذٍ حرّاً مع أنَّه يجب عليه فعلُ الصحيح؟، بل أنَّ القولَ بالحريَّة يتناقضُ مع وجوب فعل الصحيح، يقول ((فلو)) "إنَّه يوجد تناقضٌ في اقتراح أنَّ اللهَ يمكن أن يخلقَ عالماً يستطيع فيه الإنسانُ أن يفعلَ أمَّا ما هو حقٌ، وإمَّا ما هو باطل، ولكن في الواقع يجب عليه أن يفعلَ ما هو صحيح" (١).

وبحسب بلانتينجا فإنَّ اعتراض ((فلو)) باستحالة اتساق حريَّة الإرادة بالمعنى الليبرالي مع حتميّة الطبيعة بالنسبةِ إلى التوافقيين؛ يمكنُ ردُّه من خلالِ معرفةِ معنى (السببيَّة الحتميّة) عند ((فلو))؛ وبحسبِ بلانتينجا فإنَّ ((فلو)) إن كان يقصدُ بالفعل المحتَّم سببيّاً هو أنَّ فعلَ جونز سبقَه سببٌ ما، وأنَّ جونز فعلَه دون إكراه (حريَّة لا إكراهيَّة)، فحينئذٍ لا يوجدُ تناقضٌ بين

(١) Flew, Antony; Presumption of Atheism, p. 86.

الحتميَّة وحريَّة الإرادة (بالمعنى اللاإكراهي). لكن إذا كان مقصودُ ((فلـو)) بالفعلِ المحتَّم هو كلُّ فعلٍ مسبوقٍ بسببٍ، حتّى لـو كـان جـونز -مـثلاً- غيـرَ مكرَه على فعله؛ فحينئذٍ يكونُ التوفيقُ بين الحتميَّـة وحريَّـة الإرادة متناقضـاً في حالةِ كونِ معنى الحتميّة السَّببيَّة هـو كـل فعـلٍ يسـبقُه سـببٌ، فحينهـا لا يمكنُ التوفيق بين الحريّة بالمعنى الليبرالي والحتميَّـة. لكـنَّ هـذه الاسـتحالة تنتفي في حالة كون معنى الحريَّة عند ((فلو)) تعني عدم الخضوع للإكـراه، وهذا ما يتمسّكُ به بلانتينجا كحَلٍ ممكن يدفع به اعتـراض ((فلـو))، وعليـه فـإنَّ بلانتينجـا يُقـرُّ باسـتبعاد الحريَّـة بـالمعنى الليبرالـي مـن دفـاعِ الإرادة الحرَّة.[1].

ويزيد بلانتينجا على هذا حلّاً من خارج دفاع الإرادةِ الحرَّة نفسِه، هـذا الحل لا يتعلَّق بالحريَّـةِ الليبراليَّـة، وإنَّمـا يـردُّ اعتـراض ((فلـو)) مـن أساسِـه، فـ((فلو)) مثلَ ماكي [2]، اعترض على أساسِ دفاعِ الإرادةِ بالقول، إن كـان الحديثُ عمَّا هو ممكـنٌ منطقيَّـاً؛ فلِـمَ لـم يخلـق الله الإنسـانَ حـرَّاً مع فعلِه الصوابَ من الأفعالِ فقط؟، ويؤكِّدُ بلانتينجا أنَّ العالمَ الذي فيه الإنسانُ حـرٌّ في فعلِ الخير والشّر، أعلى قيمةً من عالمٍ فيه الحريّةُ فقط مقتصرةٌ على فعل الخير فقط، فالعالمُ الأخيرُ فيه حريَّة، لكنَّها ليست بكمال الحريَّة الأولى [3].

د. اتساق توجيه الإرادة مع الحريَّة

يحـاولُ ((فلـو)) أن يـدحضَ دفـاعَ بلانتينجـا مـن خـلالِ ذكـرِ مشـكلةٍ

(١) Plantinga, Alvin; God and Other Minds, p. 133.

(٢) تقدم بيانُه في الفقرة)٢.موقفُ بلانتينجا من حجَّةِ ماكي)) من هذا المبحث.

(٣) Plantinga, Alvin; God and Other Minds, p. 136.

مشهورةٍ في اللاهوت الديني في الدياناتِ الإبراهيميَّة الثلاث، لكنَّه لا يشيرُ إلى الحلول المنطقيَّة المقدَّمة لها في اللَّاهوتِ أو ينتقدُها. وإنَّما يكتفي بذكر المشكلة فقط. فـ((فلو)) يَعدُّ اعتماد بلانتينجا الموقفَ اللاتوافقي، واعتماده الحريَّة بالمعنى اللاإكراهي، غيرَ كافٍ في إنقاذِ دفاع الإرادة الحرَّة. فهناك مشكلةٌ تجاهلَها بلانتينجا، وهي أنَّ اللهَ في اللَّاهوتِ الديني استناداً إلى الكتاب المقدّس، يتدخّلُ في توجيهِ إرادة الإنسان، فكيفَ يكونُ الإنسانُ حرّاً حينئذٍ؟ وهنا يلتجئ ((فلو)) إلى فهم الأكويني مستعيناً به، والذي كثيراً ما يلجأُ إليه في نقدِ ردودِ اللَّاهوتِ المعاصر، فهو يُحاول نقضَ إجابةِ بلانتينجا التي انتهى فيها إلى تقرير الحريَّة بالمعنى اللاإكراهي، من خلالِ إيرادِ كلامِ الأكويني الذي يقول فيه "كل قوّة في أي إنسان هي من الله، كمصدرٍ أول لكل كمال. وإن كانت كلُّ عمليّة تنتج من القوّة؛ فإنَّ سببَ كل عملٍ يجب أن يكونَ الله.. مثلما أنَّ اللهَ ليسَ فقط يعطي الوجودَ للأشياء فقط في أول بدئِها في الوجود، وإنَّما يُسبّب الوجودَ لها طالما هي موجودة؛ كذلك الحالُ في القوّة، فهو لا يهبها للناس في بدايةِ وجودِهم، وإنَّما يُسبّبها فيهم دائماً طالما هم موجودون ..كلُّ عمليّة إذن تعود إليه بعَدِّه سبباً..بعضُ الناس لا يفهمون كيف يسبب اللهُ الحركة في إراداتنا دون الإضرار بحريَّة الإرادة، فهم يحاولون تفسير النصِّ المقدَّس خطأً، (بالظن) أنَّ اللهَ يُسبّب القوّة في إرادتنا، لكنَّه لا يُجبرنا على فعل شيءٍ ما، لكنَّ هؤلاء الناس يُعارضون تماماً النصّ المقدَّس الذي جاء فيه ((يا رب، لقد عملتَ

كلَّ عملنا فينا)) [١]، وإذن فإنَّنا لا نتلقَّى من الله القوّةَ فقط، بل التَّسخيرَ أيضاً" [٢].

إنَّ فهمَ الأكويني، وإن كان يثيرُ مشكلةَ أنَّ تدخّلَ الله في توجيه إرادةِ الإنسان يتنافى مع القولِ بالحريَّة، لكنَّه لا ينقضُ دفاعَ الإرادةِ الحرَّة بسببِ أنَّ ما طرحَه بلانتينجا يرتبطُ باللاهوتِ الطبيعي، وكلام الأكويني في اللّاهوتِ الديني، ودفاعُ الإرادةِ الحرَّة الذي طرَحَه بلانتينجا من نوع اللّاهوتِ الطبيعي، فإذا ما أرادَ ((فلو)) أن ينقضَ الدفاعَ عليه أن يُقدِّمَ ما ينقضُ اتساقه منطقيَّاً، لا أن يحتجَّ بنصٍ من اللاهوت الديني، مبتغياً إبطالَ نظريَّةِ بلانتينجا. وبعبارةٍ أخرى إنَّ غرضَ بلانتينجا هنا كفيلسوف، هو بيانُ أنَّ دفاعَ الإرادةِ الحرَّة متّسق منطقيَّاً، خلافاً لما يراه ((فلو)). وليسَ بلانتينجا في محلِّ مناقشةِ هل تدخُّل الله في توجيه إرادة الإنسان يتناسب مع القول بأنَّه حرٌّ أم لا.

وما فاتَ ((فلو)) أنَّ الأكويني ليسَ من القائلين بالجبر أبداً، فهو من أتباعِ التوجّهِ الوسطي الذي يُقرُّ بالجبر والحريَّة معاً، فكانَ الأجدرَ بـ((فلو)) عدمُ ذكر رأي الأكويني كمحاولةٍ لنقد دفاع بلانتينجا، بسبب أنَّه نصفُ

(١) أشعيا ٢:٢٦. هذه الآيةَ ليست بالصورة التي نقلَها فلو عن الأكويني فالآيةُ هكذا "يا ربُّ، تجعل لنا سلاماً لأنّك كلَّ أعمالنا صنعتَها لنا" كما أنَّ تسلسلَ الآيةِ ليسَ الثاني وإنَّما الثاني عشر. ولعل إختلاف النسخ هو سبب الإختلاف في هذه الآيات.

(٢) Aquinas, Thomas; Summa Contra Gentiles, quoted by: Davies, Brian; Thomas Aquinas God and Evil, Oxford University Press, New York-USA, 1st edition, 1989, p. 73.

الحقيقة، والنصفُ الآخر يؤكد حريَّةَ الإنسان [1]، فالأكويني كحال أبرز لاهوتيي المسيحيَّة يوفّق بين الحريَّة وجبريَّة خطّة الله، وبلانتينجا لا يشذُّ عن التوجّه التوفيقي بين الحريَّة والحتميَّة، فأصلُ دفاع الإرادة الحرّة قائمٌ على أساس التوفيق بين الحريَّة بمعنى عدم الخضوع لإكراهٍ حين الفعل، وبينَ حتميَّة قوانين الطبيعة [2].

وعليه، فإنَّ دفاعَ الإرادة الحرَّة أقوى من اعتراضات كلٍ من ((فلو)) وماكي، فكلاهما لم يقدرا على إبطاله، رغمَ زعمِ ((فلو)) وجودَ تناقضٍ فيه بين الحريَّة بمعنى عدم الإكراه والسببيَّة الحتميَّة للخطّة الإلهية. وخيرُ ما يثبتُ قوّةَ دفاعِ بلانتينجا هو إقرارُ ((فلو)) بعد تحوّله إلى الإيمان بسلامتِه كحلٍ منطقي لمشكلة الشر بالنسبة للمؤمنين بالوحي، مثلما أنَّ الإيمانَ الربوبي الذي يقضي بأنَّ الله خلقَ العالمَ وتَركَه لقوانين الطبيعة حلٌ منطقي للمشكلة من حيثُ أنَّ اللهَ -استناداً لهذا الإيمان- ليس مسؤولاً عن وجودَ الشر، بحكم عدم تدخُّلِه في شؤون هذا الكون. لكنَّه مع هذا طالب ببذل جهود لإيجاد حلٍ لمشكلة الشر، وهذا كما يبدو إشارةٌ منه إلى عدم كفايةِ دفاع الإرادة الحرَّة في تقديم إجابةٍ تامّة عن مشكلة الشّر [3].

وكختامٍ لهذا المبحث نذكرُ محاولةَ ديفيد هيوم، التي وإن لم يذكرها ((فلو))، فهي أقوى ممَّا قدَّمَه. فهيوم يُعلِّق على محاولةِ تبرير الشّر الطبيعي لكلٍ من أوغسطين والأكويني، بالتأكيد على أنَّ كثيراً من الفلاسفة ينتهون

(١) ينظر: إبراهيم، زكريّا؛ مشكلة الحريّة، ص ١٦٠-١٦١.

(٢) Plantinga, Alvin; God and Other Minds, p. 135.

(٣) Flew, Antony; There is A God, p. 156.

إلى أنَّ ظاهراتِ الطبيعة كلَّها نظامٌ واحد ومنظَّمٌ دوماً بعنايةٍ كاملة، ويعدُّون كلَّ الشرور الطبيعيَّة في هذا النظامِ أجزاءً لهذا النظام، ولا يمكنُ إزالتُها منه، واللهُ مبقٍ لها لأنَّه حكيم وعاقلٌ، فإزالتُها من النظام الطبيعي ينتجُ عنه شرورٌ أعظم، أو تضييعُ خيراتٍ أكبر تحصلُ من تلك الشّرور. وهذه المحاولةُ رغمَ سموِّها ومعقوليَّتها؛ إلَّا أنَّها تبدو غير فاعلةٍ على الصعيد العملي؛ فإخبار امرئ يعاني من آلامِ داءٍ معيَّن بهذا التسويغ يُغضبُه بدلَ أن يهدّئه، وقد تجدُ صدى لها في نفوسِ من يعيشونَ في راحةٍ وأمانٍ، لكنَّها لا تفرضُ ثباتاً في ذهنِ أحدهم دائماً، إضافةً إلى أنَّها تقلُّ قدرتُها على الصمود عندَ مهاجمتِها من قِبَل خصومٍ مقتدرين[1].

لا يُبيّن هيوم طبيعة الشرور التي يشيرُ إليها في نصِّه، رغمَ أنَّه يعدُّها ساميةً ومعقولة، ومن خلالِ المناقشةِ السابقة لدفاع الإرادة الحرَّة اتضح جليّاً في مسألة الشّر الأخلاقي أنَّ الشرَّ الناتجَ عن رفعِ الشرورِ من قِبَل الله، هو عدم تحقّقِ حريّةٍ لإرادة الإنسان في الفعل والاختيار بين الأفعال الخيّرة أو الشريرة.

والنّقدُ نفسه الموجَّه لتسويغ الشّر الطبيعي، يوجّهُه هيوم لتسويغ الشّر الأخلاقي، لكنَّه يزيدُ عليه تساؤلاتٍ من قبيل هل من يفقد أموالاً يمكنُ أن تعزّيه نظريَّةُ تسويغ الشّر؟، أو هل أنَّ بغضَ الجريمةِ يجب ألَّا يتّفقَ مع تلك النظريَّة؟ بمعنى أنَّ الجريمةَ هي جزءٌ من هذا النظام الطبيعي، فلماذا نبغضُها؟[2].

---

(1) هيوم، ديفيد؛ مبحث في الفاهمة البشريَّة، ص ١٤١-١٤٢.

(2) المصدر نفسه، ص١٤١.

إنَّ نقدَ هيوم يمكـنُ إيجازُه بـالقول إنَّ التبريـرَ النظـريّ لمشكلةِ الشّر طبيعيًّاً كان أم خلقيًّاً ممكنٌ نظريًّاً، لكنَّه غيرُ مجدٍ عمليًّاً. ويُلحظ على نقـدِ هيوم العملي بصورةٍ عامَّةٍ، وتساؤلِه الأول بصورةٍ خاصَّة أمران:

١. إنَّ وجودَ أشخاصٍ لا يرتضـونَ نظريَّـةً مـا، لا يعنـي أنَّ النظريَّـةَ غيـرُ صحيحة. فنظريَّةُ تسويغ الشّر ليستَ مـن نـوع النظريَّـاتِ التـي لابـدَّ مـن أن تكونَ مقنِعةً للجميع، فهي نظريَّةٌ تستندُ على مسلَّماتٍ يراها أصحابُها سـليمةً وبالتالي، فإنَّ عدمَ اتساقها وتناقضها هو ما يدحضُها فحسب، ولـيسَ القبـولُ أو عدمُ القبول من الآخرينَ لها.

٢. إنَّ وجودَ عيّناتٍ من الناس تعاني من الشرّ، ولا تقبلُ تبريـرَ وجـودِه، أو على حدِّ تعبير هيوم تُشعرُ المريضَ الذي يُعـاني مـن آلامٍ بالغضب عنـدَ سماعِها؛ يُقابلُه وجودُ من يعانونَ مـن مظـاهرٍ للشّر لكنَّهم لا يغضـبون عنـدَ سماعهم بتبريره. بل كثيرٌ منَّـا شـهدَ أناسـاً يحمـدون اللهَ علـى آلامِهـم، مع كونِهم يتمتّعون برجحان العقل.

أمَّا بالنسبةِ للتساؤلِ الآخر، فيَردُ عليه أنَّ مساواةَ بغضِ الجريمـةِ بـبغضِ وقوعِ الألم غيرُ صحيح، فصحيحٌ أنَّنا نبغضُ وقوعَ جريمةٍ وألمٍ على أحدٍ ما، لكنَّ هذا لا يعني أنَّ بغضَنا لكلا الأمرينِ واحد. فبما أنَّ الشرَّ جزءٌ من النظام الطبيعي -كما يوافق هيومُ عليه- فهـو يُـبغَضُ لكـنَّ بغضَـه لـيسَ موجِبـاً لأيِّ تداعياتٍ أخلاقيَّة وجزائيَّة. أمَّا بغضُـنا للجريمـةِ فـإنَّ تـداعياتِ الإجـرامِ مـن عقوبةٍ أو إدانةٍ لا يمكنُ تجاهلُها من قبلِ الـذّهن الإنسـاني المسـتقيم. وعليـه فإنَّ المستوى العملي الذي يذكرُه هيوم ليسَ وجيهاً إطلاقاً. وقد يكونُ هـذا ما جعلَ ((فلو)) يُحجِم عن ذكر نقدِ هيوم ويكتفي بنقدِ دفاعِ الإرادة الحرَّة.

الخاتمة

اتضح لنا من خلالِ ما جاء في هذه الدراسة مجموعةٌ من النتائج مع تقييمٍ عام لتجربة ((فلو)) في التفلسف في وجود الله ، نوردها بالنحو الآتي:

أولاً: نتائجُ البحث

١. إنَّ ((فلو)) مرَّ بمرحلتين في مسيرتِه الفلسفيَّة الطويلة، الأولى مرحلةُ الإلحاد الواقعي، أي أنَّ وجود الله لديه محتمل احتمالاً ضعيفاً، وبهذا فهو ملحدٌ بالمعنى السلبي ((Atheist)) أو بمعنى أدق كان ((فلو)) غيرَ متبنٍ للإيمانِ وغيرَ معتنقٍ لرفضِه مع ميلٍ شديد لجانب الاعتقاد بعدم وجود الله. فهو لا أدري لكنَّ لا أدريَّتِه ليست بمعنى عدم الدرايةِ التي يمكنُ إطلاقُها على كلِّ من لم يبذل جهداً في البحثِ عن وجود الله، وإنَّما لا أدريَّتُه هي تعبيرٌ عن قناعةٍ بعدمِ صحَّة الحججِ الدينيَّة، وعدم تصديقٍ بما تتضمَّنُه الموضوعاتُ الإلحاديَّة. أمَّا في مرحلةِ الإيمانِ فقد كانَ مؤمناً بوجودِ الله استناداً لفلسفةٍ بناها على ضوء نتائج العلوم الطبيعيَّة الكونيَّة والأحيائيَّة، فقد توصَّل إلى قناعةٍ بوجودِ كائنٍ خارق الذكاء أوجدَ الكون من عدم، وكوَّن الحياة من عناصرَ ميتة. و((فلو)) وإن لم يؤمن بالدياناتِ الوحيانيَّة، لكنَّه أبقى البحثَ مفتوحاً لبحثِ موضوعاتِها، لا سيَّما وأنَّ نتيجة التصور التي إنتهى إليها عن الله تشترك مع التصوُّر الوحياني بالتأكيد على خلق الله للكون والحياة.

٢. إنَّ منهجَ ((فلو)) الفلسفي هو المنهجُ التحليلي المعتمدُ على تحليل المفاهيم استناداً إلى اللّغةِ الاعتيادية الجارية، كذلك يعتمدُ ((فلو)) في التحليل على إرجاعِ القضايا المتعلّقة بوجود الله إلى ما يؤكّدُه العلمُ

والمنطق الحديثُ الريّاضي، وهذا المنهجُ لازمَه ((فلو)) في مرحلتيه الإلحاديَّة والإيمانيَّة على السواء.

٣. إنَّ حججَ وجودِ الله الثلاثةِ المباشرة الأنطولوجيَّة والكوزمولوجيّة وحجّة التصميم، انتهج ((فلو)) في نقدِها منهجاً منطقيَّاً. ففي الحجَّة الأنطولوجيَّة تبنّى ((فلو)) رؤيةَ رودولف كارناب وأستاذه فريجه، في التفريقِ بين النمطِ الماديّ للخطاب أي الذي له مكافئٌ واقعي، وبين النمطِ الصوري للخطاب، الذي يُقتصر فيه على ما يُفهمُ من المفهومِ نفسِه بغضِّ النظر عن كلِّ المدلولاتِ النفسيّة التي تُعزى إليه. محاولاً به الابتعاد عن كل الإسقاطات الذاتية من أجل تأكيد الموضوعيَّة التي يتَّسم بها الخطاب الصوري، فالنمطَ الصوري هو ما يُفترضُ إتّباعُه في دراسةِ مفهوم ((الله)). وما يدلُّ عليه المفهومُ نفسُه بمعزلٍ عن التصوّراتِ والتوظيفاتِ اللاهوتيَّة هو ما يجبُ أن يُطرحَ في البحث الفلسفي. وقد انتقد ((فلو)) استناداً إلى هذا المنهج الحجّةِ الأنطولوجيَّة، ولم يبدّل موقفَه منها في مرحلة الإيمان.

أمَّا الحجّة الكوزمولوجيَّة، فقد تبنّى ((فلو)) قراءةَ كانط لها بإرجاعِها إلى الحجَّةِ الأنطولوجيَّة، فبما أنَّ مبدأ الكائن الضروريِّ الوجود منطقيَّاً غيرُ صحيحٍ، فكذلك الحجّةُ الكوزمولوجيَّة من حيث كونِ صغرى الاستدلال فيها تتضمّن مبدأ الحجّة الأنطولوجيَّة، فهي باطلةٌ كذلك.

وبالنسبةِ إلى حجَّةِ التصميم، فـ((فلو)) يتبنَّى مبدأ تمسّك به هيوم من قبل، وهو ما يُعرف بالمبدأ الستراتوني، الذي يرفضُ كلَّ محاولةٍ لتفسير الكونِ بإرجاعِه إلى مبدأ خارجَ حدودِه. ووفقاً لهذا المبدأ فإنَّ ((فلو)) لا يرتضي قبولَ حجّة التصميم. لكنَّه يُضيفُ نقداً علميَّاً يقوّي فيه موقفَه

الرافضَ لهذه الحجَّةِ، يتمثّل بتبنّي نظريّة التطوّر البايولوجيَّة، وتبنّي افتراض أزليّة العالم من منطلقٍ يتناسبُ مع ما عاصرَه ((فلو)) في الخمسيناتِ والستيناتِ التي أنجزَ فيها أقوى نتاجاتِه الفلسفيَّة. إذ إنَّ التصميمَ المدّعى في حجّة التصميم لا يتطلَّب مصمّماً، فالكائناتُ الحيَّةُ هي من تتكيّف مع محيطها على وفق آليّات الانتخاب الطبيعي، ومن ثمَّ لا معنى للسؤال عن مصمِّمٍ لكائنات غير مصمَّمةٍ أصلاً. أمَّا عن تصميم الكون والموجودات غير الحيَّة، فلا دليلَ قاطعاً على أنَّ الكونَ حادثٌ حتّى يُفترضَ تصميمُه، بل ممكنٌ منطقيّاً أن يكونَ قديماً، ومتشكلاً بسبب قوانينه المحايثة له.

لكنَّ قناعة ((فلو)) تغيّرت مع قوّة الموقف العلمي الجديد القائل بنظريّة الانفجار الكبير، التي تبطلُ افتراض أزليَّةَ الكون. وزادَ عليه ((فلو)) تبنّي نظريَّةَ التصميم الذكي التي تستندُ على الأبحاثِ في الخليَّة الحيَّة، والتي لا يمكنُ لآلية الانتخاب الطبيعي أن تُفسِّرَها، فلمِ يبقَ إلَّا أن تكون من تصميم كائنٍ خارق الذكاء، وعليه فإنَّ السؤال عن مصممٍ للكون له داعٍ قوي، مما يعيد لحجَّة التصميم اعتبارها.

٤. ما قدَّمَه ((فلو)) في الحججِ غير المباشرة على وجود الله، يتماشى مع توجّهه التجريبي، فرهانُ باسكال ذو المنطلقِ الاحتمالي، أو النظريَّة الأخلاقيَّة لكانط التي يُرادُ بها إثباتُ وجود الله بسببِ توقّف كليَّة الأخلاقِ وإطلاقِها على كونها ذاتَ مصدرٍ عقلي، إضافةً إلى أنَّ الالتزام الخلقي يقتضي تحقّقَ السّعادة، التي تتطلّب حياةً أخرى وضاماناً لتحقّقها يتمتّع بقّوةٍ وعدالة، كذلك فإنَّ توقّفَ معنى الحياة على وجودِ الله والخلو؛ كلُّ هذه الحججِ تستندُ على دوافعَ لتبرير الإيمان بوجود الله، ويكفي لـ((فلو)) أن

يدحضَ تلكَ الدوافعَ لتتهاوى الحججُ تباعاً، وهذا ما فعلَه بالضبط.

٥. يعدُّ ((فلو)) لا ماديَّةً الله بالمعنى المسيحي الـذي طرحَـه مـن خـلالِ رؤيةِ زميلِه ريتشارد سوينبرن، وهي إنَّ اللهَ كـائنٌ لا مـادّي مثـلَ الـروح غيـر المتجسِّدة، يعدُّ ((فلو)) هذه الرؤيةَ غيرَ صحيحةٍ تماماً، بسبب أنَّهـا لا تتسـقُ مع المتداوَل في اللغة الاعتيادية الذي يستندُ إليها ((فلـو)) باعتبـاره فيلسـوفاً تحليليَّاً، فاللغةُ الجارية تُطلقُ كلمـاتِ الأشـخاصَ علـى الكائنـاتِ الإنسـانيّة الماديَّــة المعينَــة، ولا اســتخدام لكلمــةِ شــخص فــي الاســتخدام اللغــوي الاعتيـادي بـالمعنى الـذي يطرحُـه سـوينبيرن، وهـو الـروح الإنسـانيَّة، أو الله بوصفِه روحاً غير متجسِّد مثلَ الروح الإنسانيَّة.

٦. إنَّ وجـودَ الشـرِّ فـي منظـور ((فلـو)) لا يتّسـقُ مع صـفتَي الخيريَّـة والمحبَّـةِ اللتـين يُعزيـان إلـى الله، وموقـفُ ((فلـو)) مـن مشـكلةِ الشـر مـرَّ بمرحلتين في فترةِ الإلحاد، ففي بدايةِ مشوارِه الفلسفي عدَّ وجودَ الشّر منافياً لوجودِ الله أو عـدمِ محبَّتِه لخلقِـه، بالنسبةِ إلـى المنظور الـديني. لكنَّـه فـي مرحلةِ نضوجِه الفكري عـدَّ وجـودَ الشّرِّ غيـرَ متّسـقٍ منطقيَّاً مع خيريّـة الله وقدرتِه المطلقتَين. وقد تصدّى لما عدَّه التبريرَ الأقـوى لمشـكلةِ الشّـر وهـو دفاعُ الإرادة الحرَّة، فـدفاعُ الإرادةِ الحـرَّة بصـورتِه المعاصـرة والقويَّـة التـي طرحها آلفن بلانتينجا، غيرُ متّسقٍ منطقياً بسببِ أنَّ افتـراض الحريَّـةِ بمعنـى قدرة الإنسانِ على فعـلِ الخيـر والشّـر، لا تجعلُـه حـرَّاً بـالمعنى الليبرالـي أي الفعلُ دون وجودِ أسبابٍ يمكـنُ معرفتُهـا والتنبّـؤُ بهـا، ولا يرتضـي ((فلـو)) إعتبارَ بلانتينجا الحريَّةَ بالمعنى اللاإكراهـي الـذي يعنـي صـدورَ الفعـلِ بـلا إكراهٍ، فيمكنُ أن يكون الإنسانُ حرَّاً وإن عُرفت أسبابُ فعلِه مسبقاً، فمـن

وجهـةِ نظـرِ ((فلـو)) إنَّ مـا يقولُـه بلانتينجـا لا يتّسـقُ مـع تقريـر اللاهـوت المسيحي الذي يُقرُّ أنَّ اللهَ يتـدخّلُ فـي توجيـهِ إرادةِ النـاس، فـإذن لا حريَّـةَ حتّى بالمعنى الإكراهي، وعليه فـإن دعـوى وجـودِ الشَّـر الأخلاقـي بسـببِ توقّـفِ الحريَّـة عليـه غيـرُ صـحيحة؛ إذ لا حريَّـة للإنسـانِ فـي الواقـع وفـقَ المنظور الديني.

لكنَّ ((فلو)) تراجعَ عن موقفِه الرافضِ لدفاعِ الإرادةِ الحرَّة بعدَ تحوّلـه للإيمان بوجود الله، فقد عدَّ هذا الدفاعَ ممكناً لدفعِ إشكالِ الشّر بالنسبةِ إلى المؤمنين بالديانةِ الوحيانيَّة، أمَّا عن نفسه؛ فـ((فلو)) يرى أنَّ الإيمان الربـوبيَّ يبعدُ تماماً مشكلةَ الشر عن المسؤوليَّة الإلهية، فاللهُ خلقَ الكونَ وتركَه لفعلِ قوانين الطبيعة.

٧. إنَّ ما قدَّمـه ((فلـو)) فـي مسيرتِه الفلسـفيَّة فـي خصـوصِ وجـود الله وطبيعتِه، يقعُ القدرُ الأكبر منه في الشطر الذي كان فيه ملحِداً. أمَّا في الشطر الآخر من حياته الذي تحوَّل فيه إلى الإيمان، فلم يُقدِّم فيه سـوى بحثَـه فـي حجَّـة التصـميم بشـطريها؛ الفيزيـائي المتمثّـل بنظريَّـة الانفجـار الكبيـر، والأحيائي المتمثِّل بالتعقيـد فـي التشـفير الجينـي وعمليَّـاتِ النسـخ. فهـذان الموردان اللذان انتهى إليهما العلمُ المعاصر اسـتنتج منهمـا ((فلـو)) وجـودَ كائنٍ خارق الذكاء هو من أحـدثهما، والتفاسـير الطبيعيَّـة لحـدوثهما تلقائيَّاً غيرُ منطقيَّةٍ في نظرِه.

ثانياً: تقييم عام لفلسفةِ أنطوني فلو حول وجود الله

إنَّ ما يمكنُ قولُه كتقييمٍ لفلسفةِ ((فلو)) هو أنَّه فيلسوفٌ تحليلي رصين في كلتا مرحلتيه؛ الإلحاديَّة والإيمانيَّة. ودراسةُ فلسفتِه في خصـوص مسـألة

وجود الله، أظهرت لنا أنَّه ليس متحيّزاً لآيديولوجيا في مسيرتِه كلّها، بل كان متمسِّكاً بمنهجِهِ التحليلي، الذي يستندُ فيه إلى النتائجِ العلميَّة الطبيعيَّة. فقد تابعَ نتائجَ العلوم وعليها بنى آراءَه الفلسفيَّة، ولا يمكنُ القولُ بأنَّ تغييرَ موقفِه من وجود الله إلى الإيمان في آخر عمره كان بسبب قربِ أجلِه وخوفِه ممَّا بعد الموت، أو ضعف قواه العقليَّة، فالأول مردودٌ كما أكَّد عليه في كتابه الأخير؛ إذ إنَّه لم يؤمن بوجود حياةٍ أخرى أو جنةٍ ونار، حتى يُقال إنَّه بدَّل موقفَه خوفاً من الموت وما بعدَه. والآخر كذلك؛ بسببِ أنَّه بعدَ تحوّلِه إلى الإيمان تمكّن من إصدار كتابِه الذي تضمَّنَ أبحاثاً نسخَ فيها معظمَ آراءِه التي إنتهى فيها إلى عدم وجود الله، فضلاً عن تضمُّنها آراءَه الجديدة التي قادته إلى الإيمان. وقد صيغت كلُّها بنفس الطريقةِ الرصينة التي عهدناها في كتبه في مرحلةِ الإلحاد، وهذا يدلُّ على تمتُّعه بكامل قواه العقليَّة.

لكن تبقى مسائلُ مشكلةِ الشّر والتعمّقُ في طبيعة الله، وعلاقة الله بالكونِ؛ فهذه لم يتمكَّن ((فلو)) من بحثِها لانتهاء عمرِه. ويمكن القولُ ختاماً إنَّ ((فلو)) كان متَّبعاً للدليل العقلي المستند على نتائجِ العلوم الطبيعيَّة، ولو أنَّ هذه النتائجَ تغيَّرت تبعاً لأبحاث علماء الطبيعة واستنتاجاتهم، فلن يتوانى ((فلو)) عن تغيير قناعاتهِ تبعاً لها. لكنَّ السؤالَ الذي ينبغي طرحُه هو ((هل من الصحيح أن يبنيَ الإنسانُ قناعاتِه عن الإله على نتائجِ علومٍ قد تتغيَّر وتُعدَّل، أو على رؤى فلسفيَّة؟)).

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

العهد القديم

العهد الجديد

اولاً / المعاجم والقواميس

١- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت-لبنان، ط١، من دون تاريخ.

٢- الزبيدي؛ محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس، تحقيق: عبد الستار أحمد، فراج، المجلد التاسع، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، من دون طبعة، ١٩٧١.

٣- سيد أحمد، ناصر وآخرون؛ المعجم الوسيط، دار احياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٨.

٤- الطرابيشي، جورج؛ معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط٣، ٢٠٠٦.

٥- الفراهيدي، الخليل بن أحمد؛ كتاب العين، تحقيق: مهدي، المخزومي، وإبراهيم، السامرائي، دار ومكتبة الهلال، من دون طبعة، من دون تاريخ.

٦- الفيروزابادي؛ القاموس المحيط، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة-مصر، من دون طبعة ،١٩٧٨، صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، من دون طبعة، ١٩٨٢.

٧- وهبة، مراد؛ المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة-مصر، ط٥،

.٢٠٠٧

8- Brown, Stuart and others; Biographical Dictionary, Routledge, London-UK, 2nd edition, 1997.

ثانياً / المصادر والمراجع العربيَّة والمترجمة

١- إبن رشد؛ الكشف عن مناهج الأدلَّة في عقائد الملَّة، تقديم: محمد عابد، الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت-لبنان، ط ١، ١٩٩٨.

٢- ابن سينا؛ أحوالُ النّفس، تحقيق: الأهواني، أحمد فؤاد، دار بيبلون، باريس-فرنسا، ط ١، ٢٠٠٧.

٣- ابن كثير؛ تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي، بن محمد السلامة، الجزء المجلد الثاني، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض-المملكة العربية السعوديّة، ط ٢، ١٩٩٩.

٤- أرسطو؛ الطبيعة، ترجمة: إسحق، بن حنين، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن، بدوي، المجلد الثاني، الدار القوميّة للطباعة والنشر، القاهرة-مصر، من دون طبعة، ١٩٦٥.

٥- أرسطو؛ كتاب النفس، ترجمة: أحمد، فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة-مصر، ط ١، ١٩٤١.

٦- آرمسترونغ، كارين؛ الله لماذا؟، ترجمة: فاطمة، نصر، هبة محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-مصر، ط ١، ٢٠١٠.

٧- افلاطون؛ محاورة فيدون (ضمن محاورات افلاطون)، ترجمة: زكي، نجيب محمود، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة-مصر، ط ١، ٢٠٠١.

٨- افلاطون؛ محاورة طيماوس، ترجمة: الأب جرجي، بربارة، (ضمن الطيماوس وأكريتيس، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق-سوريا، ط ٢، ٢٠١٤.
٩- الأكويني، توما؛ الخلاصة اللاهوتيّة، المجلد الأول، ترجمة: بولس عوّاد، الخوري، المطبعة الأدبية، بيروت-لبنان، من دون طبعة، ١٨٨١.
١٠-الآلوسي، حسام؛ إبن رشد دراسة نقديّة معاصرة، دار الخلود للتراث، القاهرة-مصر، ط ١، ٢٠٠٦.
١١-الآلوسي، حسام؛ حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، مطبعة الزهراء، بغداد-العراق، ط ١، ١٩٦٧.
١٢-أنسلم؛ آمن كي تتعقّل، ترجمة: حسن، حنفي، ضمن (نماذج من الفلسفة المسيحيّة)، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة-مصر، ط ٢، ١٩٧٨.
١٣-الأهواني، أحمد فؤاد؛ إفلاطون، دار المعارف، بيروت-لبنان، ط ٤، من دون تاريخ.
١٤-أوغسطين؛ إعترافات القدّيس أوغسطينوس، ترجمة: الخوري، يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت-لبنان، ط ٤، ١٩٩١.
١٥-أوغسطين؛ مدينة الله، ترجمة: الخور أسقف، يوحنا الحلو، المجلد الأول، دار المشرق، بيروت-لبنان، ط ٢، ٢٠٠٦.
١٦-باقر، طه؛ ملحمة جلجامش، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد العراق، ط ٤، ١٩٨٠.
١٧-بدوي، عبد الرحمن؛ الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت-لبنان، ط ٣،

.١٩٧٣

١٨-بدوي، عبد الرحمن؛ أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٨.

١٩-برستيد، جيمس هنري؛ فجر الضمير، ترجمة: سليم، حسن، دار الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-مصر، من دون طبعة، ١٩٩٩.

٢٠-بلانتينجا، آلفن؛ هل الإلحاد لا عقلاني: حوار مع جاري جتنج، ترجمة وتعليق: عبد الله، الشهري، مركز براهين لدراسة الالحاد ومعالجة النوازل العقديّة، لندن-المملكة المتحدة، ط١، ٢٠١٥.

٢١-تولستوي، ليف؛ الطفولة والصّبا والشّباب، ترجمة: رمزي، يسي، الهيئة المصريَّة العامّة للكتاب، القاهرة-مصر، ط١، ١٩٧٣.

٢٢-ثيسن، هنري كلارنسن؛ محاضرات في علم اللاهوت النظامي، ترجمة: هدى، بهيج وسامي، مورغان، مركز مورغان للنشر والإعلام، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠١٤.

٢٣-جلّوب، منذر؛ رهان باسكال: التهافت الميتافيزيقي والتبعاتُ الأخلاقيَّة، (ضمن) موسوعة علم الكلام الوسيط والمعاصر، مجموعة من الأكاديميين، ج٣، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط١.

٢٤-جيمس، وليم؛ إرادة الإعتقاد، ترجمة: محمود، حبّ الله، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة-مصر، ط١، ١٩٤٦.

٢٥-حمدان، عبد الحميد صالح؛ الروح والنفس، عالم الكتب، القاهرة-مصر، ط١، ٢٠١٤.

٢٦-الخشت، محمد عثمان؛ الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء

للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، ط ١، ١٩٩٧.
٢٧-الخشت، محمد عثمان؛ صراع الروح والمادة في عصر العقل، روابط للنشر وتقنية المعلومات، من دون مكان، ط ١، ٢٠١٧.
٢٨-خليفة، فريال، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠١.
٢٩-داروين، تشارلز؛ أصل الأنواع، ترجمة: مجدي، محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة-مصر، ط ١، ٢٠٠٤.
٣٠-دراز، محمد عبد الله؛ الدين بحوث تمهيديّة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، ط ١، ١٩٩١.
٣١-دوكنز، ريتشارد؛ الجينة الأنانيَّة، ترجمة: تانيا، ناجيا، دار الساقي، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠٠٩.
٣٢-دوكنز، ريتشارد؛ صانع الساعات الأعمى، ترجمة: مصطفى، إبراهيم فهمي، دار العين، القاهرة-مصر، ط ٢، ٢٠٠٢.
٣٣-دوكنز، ريتشارد؛ وهم الإله، ترجمة: بسام، البغدادي، من دون دار نشر، ط ١، ٢٠٠٩.
٣٤-رايت، وليم كلي؛ تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود، سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠١٠.
٣٥-رسل، برتراند؛ لماذا لست مسيحيّاً، ترجمة: عبد الكريم، ناصيف، دار التكوين، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠١٥.
٣٦-زيدان، محمود فهمي؛ في النفس والجسد، دار الجامعات المصريّة، الإسكندريَّة-مصر، ط ١، ١٩٧٧.

٣٧-ستيوارت، يان، وكوهين، جاك؛ وهم الحقيقة العقل الباحث عن المعرفة، ترجمة وعرض: شوقي، جلال، المكتبة الأكاديميَّة، القاهرة-مصر، ط١، ٢٠٠٠.
٣٨-الشناوي، محمد أيوب؛ الدين في الحضارات الشرقية القديمة وأثره على الديانات السرية والفلسفية لدى اليونان، دار الحضارة للنشر والتوزيع، طنطا-مصر، ط١، ٢٠٠٢.
٣٩-شورون، جاك؛ الموت في الفكر الغربي، ترجمة: كامل، يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، من دون طبعة، ١٩٨٤.
٤٠-الطباطبائي، محمد حسين؛ الميزان في تفسير القرآن، المجلد العشرون، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٩٧.
٤١-العقاد، عباس؛ الله، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة-مصر، ط١، من دون تاريخ.
٤٢-الغزّالي، أبو حامد؛ الحكمة في مخلوقات الله، تحقيق: محمد رشيد، قباني، دار إحياء العلوم، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٧٨.
٤٣-فرويد، سيجموند؛ مستقبل وهم، ترجمة: جورج، طرابيشي، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط٤، ١٩٩٨.
٤٤-كاشف الغطاء، جعفر؛ العقائد الجعفريّة، تحقيق: مهدي، شمس الدين، مؤسّسة أنصاريان للطباعة والنشر، قم-ايران، ط٣ ٢٠٠٤.
٤٥-كانط، إيمانويل؛ تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبدالغفّار، مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة-مصر، من دون طبعة،

١٩٦٥.
٤٦-كانط، امانويل؛ الدين في مجرّد حدود العقل، ترجمة: فتحي، المسكيني، جداول للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط ١، ٢٠١٢.
٤٧-كانط، إيمانويل؛ نقد العقل العملي، ترجمة: غانم، هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠٠٨.
٤٨-كانط، إيمانويل؛ نقد العقل المحض، ترجمة: غانم، هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠١٣.
٤٩-كرم، يوسف؛ تاريخ الفلسفة الأوربيّة في العصر الوسيط، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة-مصر، ط ١، ٢٠١٤.
٥٠-الكندي؛ رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن: رسائل الكندي الفلسفيّة، تحقيق وتقديم: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، القاهرة-مصر، ط ٢، من دون تاريخ.
٥١-الكوثر، منذر؛ فلسفة الفارابي، دار الحكمة، لندن-المملكة المتحدة، ط ١، ٢٠٠٢.
٥٢-لويس، سي أس؛ الله-الانسان والألم، ترجمة: بهيج، هدى، الناشر: سامي فوزي، القاهرة-مصر، ط ١، ٢٠١٤.
٥٣-لويس، سي. أس؛ المسيحيّة المجرّدة، ترجمة: سعيد، ف. باز، أوفير للطباعة والنشر، جونغ بلويد-هولندا، ط ١، ٢٠٠٦.
٥٤-ليبنتز؛ أبحاث جديدة في الفكر الإنساني، ترجمة: أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، فاس-المغرب، من دون طبعة، ١٩٨٣.

٥٥-ليبنتز؛ المونادولوجيا، ترجمة: ألبير، نصري نادر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠١٥.

٥٦-المدني، محمد نمر؛ أعداء الغرب، دار مؤسسة رسلان، دمشق- سوريا، ط ١، ٢٠١١.

٥٧-جيووايد، نغرين؛ ماني والمانوية، ترجمة: سهيل، زكار، دار حسان للطباعة والنشر، دمشق- سوريا، ط ١.

٥٨-المسيري، عبد الوهّاب؛ الفلسفةُ الماديّة وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق-سوريا، ط ٤، ٢٠١٠.

٥٩-المنياوي، أحمد؛ جمهوريّة افلاطون، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠١٠.

٦٠-مهران، محمد ومدين، محمد؛ مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، من دون طبعة، ٢٠٠٤،

٦١-نفادي، السيد؛ الضرورة والإحتمال بين الفلسفة والعلم، دار التنوير، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠٠٩.

٦٢-شوبن، نيل؛ السمكة داخلك، ترجمة: أحمد، غزلان، مشروع كلمة، أبو ظبي-الإمارات العربية المتحدة، ط ١، ٢٠١٢.

٦٣-هوبز، توماس؛ اللفياثان، ترجمة: ديانا، حرب وبشرى، صعب، دار الفارابي، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠١١.

٦٤-لبنان، ط ١، ١٩٩٨.

٦٥-هوكنج، ستيفن، مولدينو، ليونارد؛ التصميم العظيم، ترجمة: أيمن، أحمد عياد، التنوير للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠١٣.

٦٦-هوكنج، ستيفن؛ موجز تاريخ الزمان، ترجمة: مصطفى، إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-مصر، من دون طبعة، ٢٠٠١.

٦٧-هوميروس؛ الإلياذة، ترجمة، دريني، خشبة، دار التنوير، القاهرة-مصر، ط١، ٢٠١٤.

٦٨-هيوم، ديفيد؛ مبحث في الفاهمة البشريّة، ترجمة: موسى، وهبة، دار الفارابي، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٨.

٦٩-اليسوعي، توماس؛ مدخل الى العقيدةِ المسيحيّة، ترجمة: الأب كميل، اليسوعي، دار المشرق، من دون مكان، ط٢، ١٩٩٥.

ثالثاً / مصادر أجنبيّة

1- Aquinas, Thomas; Summa Contra Gentiles, quoted by: Davies, Brian; Thomas Aquinas God and Evil, Oxford University Press, New York-USA, 1st edition, 1989.

2- Augustine; On The Free Choice of The Will, published within: on the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings, Edited and translated by: Peter King, Cambridge University Press, New York-USA, 1st edition, 2010.

3- Baker, Deane-Peter; Plantinga, Alvin, Cambridge University Press, New York-USA, 1st edition, 2007.

4- Calkins, Mary Whiton; Self and Soul, published within: The Philosophical Review, Vol 17, Duke University Press, Durham-UK, 1st edition, 1908.

5- Carl, Wolfgang; Fregels Theory of Sense and Reference, Campridge University Press, London-UK, ٢nd edition, 1995.

6- Carl, Wolfgang; Fregels Theory of Sense and Reference, Cambridge University Press, London-UK, 2nd edition, 1995.

7- Cicero; De Natura Deorum Academica, translated by: H.

Rackam, M.A, Cambridge, Massachusetts, Harvard, University Press, London-UK, 5th edition, 1967.

8- Craig, William Lane; Hard Questions Real Answers, Crossway Books, Illinois-USA, 1st edition, 2003.

9- Craig, William Lane; The Cosmological Argument from Plato to Leibniz, The Macmillan Press, London-UK, 2nd edition.

10- D'souza, Dinesh; Life after Death, Regnery publishing, Washington-USA, 1st edition, 2009.

11- Flew, Antony and Terry, Miethe,; Does God Exist?, Harper Collins, New York-USA, 1st edition, 1991.

12- Flew, Antony; An Introduction To Western Philosophy, Thames And Hudson, New York-USA, 3rd edition, 1994.

13- Flew, Antony; Evolutionary Ethics, Palgrave Macmillan, London-UK, 1st edition, 1967.

14- Flew, Antony; God & Philosophy, Prometheus Books, New York-USA, 5th edition, 2005.

15- Flew, Antony; God a Critical Enquiry, Hutchinson & co, London-UK, 2nd edition, 1966.

16- Flew, Antony; God Freedom and Immortality, Prometheus Books, New York-USA, 1st edition, 1984.

17- Flew, Antony; Presumption of Atheism, Elek Books Ltd, London-UK, 1st edition, 1976.

18- Flew, Antony; The Philosophical Implications of Darwinism, published within: Darwin, Marx, and Freud, edited by Arthur L., Caplan, Bruce, Jennings, Plenum Press, New York-USA, 1st edition, 1984.

19- Goldstien, Rebecca Newberger, 36 Arguments for The Existence Of God, Pantheon Books, New York-USA, 1st, 2010.

20- Hume, David; A Treatise Of Human Nature, Floating Press, 2009. https://floatingpress.com.

21- Hume, David; Concerning Moral Sentiment، Published within; Essays Moral, Political, and Literary, volume 2, edited by: T.H. Green, and, T.H. Grose, Longmans Green

and Co, London- UK, no edition number, 1875.

22- Hume, David; Dialogues Concerning Natural Religion, Hackett publishing Company, Cambridge-UK, 2nd edition, 1998.

23- Hume, David; on the Immortality of the Soul, Published within: Essays Moral, Political, and Literary, volume 2, edited by: T.H. Green, and, T.H. Grose, Longmans Green and Co, London- UK, no edition number, 1875.

24- Hume, David; on the Immortality of the Soul, Published within: Essays Moral, Political, and Literary, volume 2, edited by: T.H. Green, and, T.H. Grose, Longmans Green and Co, London- UK, no edition number, 1875.

25- Jammer, Max; Einstein and Religion, Princeton University Press, New Jersey-USA, 5th edition, 2002.

26- Jordan, Jeff; Pascal's Wager, Oxford University Press, New York-USA, 1st edition, 2006.

27- Leibniz; onthe Ultimate Origination of Things, The Shorter Leibniz Texts, collecting and translating by: Lloyd, Strickland, Continuum, London-UK, 1ST edition, 2006.

28- Leibniz; Theodicy, translating by: E.M. Huggard, Cosimo Classics, New York-USA, 1st edition, 2009.

29- Lock, John; An Essay Concerning Human Understanding, Pennsylvania State University, Pennsylvania-USA, 1st Edition, 1999.

30- Mackay, John L.; Evil and Omnipotence, within: Mind, New Series, vol. 64, No. 254, April, 1955.

31- MacIntyre, Alasdair, Three Rival Versions of Moral Enquiry, University of Notre Dame, Andiana-USA, 1st, 1990.

32- Mandik, Pete, Key Terms in Philosophy of Mind, Continuum International Publishing Group, New York- USA, 1st edition, 2010

33- Natanson, Maurice, Literature, Philosophy, and The Social

Sciences, Martinus Nijhoff, The Hague-Netherlands, 1st edition, 1962.

34- Pascal, Blaise; Pensées, and Other Writings, translated by: Honor, Levi, Oxford University Press, New York-USA, 2nd edition, 1999.

35- Pascal, Blaise; The Thoughts of Blaise Pascal, translated by: M. Auguste, Molinier, Kegan Paul, Trench and co, London-UK, no edition number, 1885.

36- Plantinga, Alvin; Does God Have A Nature?, Marquette University press, Milwaukee-USA, 3rd edetion, ٢٠٠٣.

37- Plantinga, Alvin; God and Other Minds, Cornell University Press, London-UK, 4th edition, 1975.

38- Plantinga, Alvin; God, Freedom, and Evil, Harper and Row, New York-USA, 2nd edition, 2002.

39- Swinburne, Richard; The Coherence of Theism, Oxford University Press, Oxford-UK, 2nd edition, 1993.

40- The Philosophical Works of David Hume, volume IV, Edinburgh, London-UK, 1st , 1827.

41- Wieringa, Edward. R; The Nature of God, Cornell University Press, New York, USA, 1st edition, 1989.

رابعاً / المواقع الألكترونيّة

1-Craig, William, What Does it Mean to Say God is A Soul?, in The Weekly Q&A, address: www. Reasonablefaith.org.

2- Dawkins, Richard; Dawkins on Religion; in Religion Good or Evil?, interview on Al–Jazeera English Chanel, 22\12\2012, address: https://www.youtube.com/watch?v=rRd-jlV82BI

3-https://infidels.org/library/modern/jeffrey_jordan/bio.html.

4- Harriet Sherwood; Albert Einstein's "God Letter" reflecting on Religion auctioned for $ 3m, The Guardian. Com.

5-www.philosophynow.org/issues/47/William_Rowe.

6-www.org/wiki/Pierre-Henri_Simon.

الفهرس

الإهـــداءُ ٥
مقـــدِّمة ٧
تمهيـــد ٢١
أولاً: إيضاحُ مفاهيم ٢١
ثانياً: معنى الوجود ٣٤
ثالثاً: مسألةُ وجود الله والتعاطي الفلسفي معها ٣٧
رابعاً: التعريف بأنطوني فلو ٥١
١. النتاج الفلسفي ٥٦
٢. منهج فلو الفلسفي ٦٠
الفصل الأول موقف فلو من الحجج غير المباشرة على وجود الله ٦٣
أولاً: الروح وخلودُها ٦٣
ثانياً: المبدآن الرئيسانِ في بناء فلو لموقفه الفلسفي إزاءَ حجج وجود الله ٧٠
المبحثُ الأول رهان باسكال ٧٩
أولاً: الرّهانُ وبعضُ ما يتعلَّق به ٧٩
ثانياً: موقفُ ((فلو)) من رهان باسكال ٨٦
ثالثاً: تعقيب على الرهان ٩٩
المبحث الثاني الحجّة الأخلاقيَّة لإيمانويل كانط ١٠٢
أولاً: معنى الحجّةُ الأخلاقيّة ١٠٢
ثانياً: موقفُ ((فلو)) من حجّةِ كانط الأخلاقيَّة ١٠٥

ثالثاً: الخيرُ الأسمى والواجبُ الأخلاقي ١١٢
المبحث الثالث حجّةُ معنى الحياة عند تولستوي ١١٧
أولاً: مشكلة تولستوي ومعنى الحياة ١١٧
ثانياً: تولستوي وفقدانُ معنى الحياة ١٢٤
ثالثاً: تولستوي بعدَ إيجاد معنى الحياة ١٢٨
رابعاً: ملاحظة ختاميَّة ١٣٤
الفصل الثاني موقف فلو من الحججُ المباشرة على وجود الله ١٣٧
المبحث الأول الحجّة الأنطولوجيّة ١٣٧
أولاً: مفهوم الحجّة الأنطولوجيَّة وطبيعتُها ١٣٧
ثانياً: موقفُ ((فلو)) من الحجَّة الأنطولوجيَّة ١٤١
ثالثاً: محاولاتٌ جديدة لإحياء الحجّة الأنطولوجيَّة ١٧٠
المبحث الثاني الحجّة الكوزمولوجيَّة ١٧٤
أولاً. الصياغاتُ الخاطئةُ للحجّة الكوزمولوجيَّة ١٧٦
ثانياً: الحجَّة الكوزمولوجيّة عند ليبنتز ومفهومُ الضرورة المنطقيّة ... ١٨٣
ثالثاً: حجّةُ الأكويني الكوزمولوجيّة ومفهومُ الضرورة المنطقيّة ١٨٨
رابعاً: النقدُ الكانطي معياراً في الحجّةِ الكوزمولوجيّةً ١٨٩
خامساً: صياغةٌ مقترحة للحجَّة الكوزمولوجيَّة ١٩٢
المبحث الثالث حُجَّةُ التصميم ١٩٤
أولاً: الصياغاتُ التقليديَّة لحجّة التّصميم ١٩٥
ثانياً: الصياغاتُ الحديثة والمعاصِرة لحجَّة التصميم ٢٠٣
الفصل الثالث موقف فلو من طبيعة الله ٢٤٣

المبحثُ الأول لا ماديَّةُ الله ٢٤٨
أولاً: مشكلةُ لاماديَّة الله.................................... ٢٤٨
ثانياً: لا ماديّةُ الله والتشخُّص.................................... ٢٥١
ثالثا: لا ماديَّة الله في مرحلةِ الربوبيَّة ٢٦٠
المبحث الثاني خيريَّةُ الله وقدرتُه ومسألةُ الشّر ٢٦٥
أولاً: مشكلةُ الشَّر المعنى والتداعيات.................................... ٢٦٥
ثانياً: موقفُ ((فلو)) من تبرير وجود الشّر ٢٧١
ثالثاً: نظريَّةُ دفاعِ الإرادةِ الحرَّة ٢٨٤
الخاتمة ٣٠٧
أولاً: نتائجُ البحث.................................... ٣٠٧
ثانياً: تقييم عامٍ لفلسفةِ أنطوني فلو حول وجود الله ٣١١
المصادر والمراجع ٣١٣
الفهرس.................................... ٣٢٥